# Lebensfragen

Oscar Ewald

# Lebensfragen

Oscar Ewald

# Lebensfragen

Oscar Ewald

# Lebensfragen

Oscar Ewald

# Lebensfragen

Oscar Ewald

# Lebensfragen

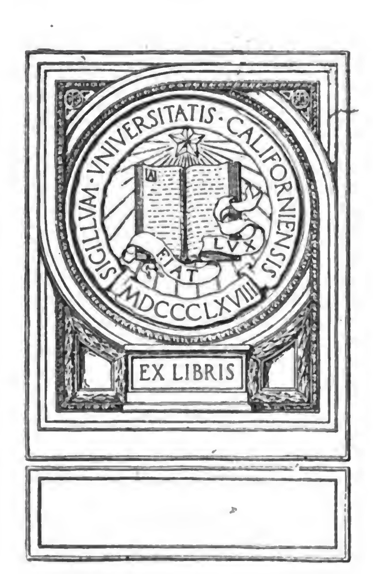
Oscar Ewald

# Lebensfragen

Oscar Ewald

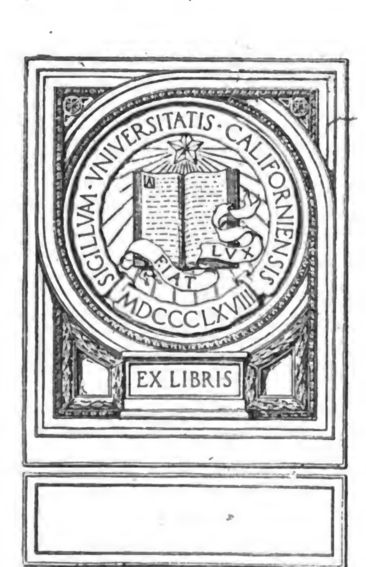
# Lebensfragen

Oscar Ewald


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



5,50


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



# Lebensfragen

Von Oscar Ewald





Leipzig :: Verlag von S. Hirzel :: 1910

Franz Karl Ginzkey

dem Dichter und Deuter

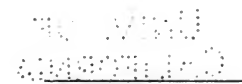
zugeeignet

# Inhalt.

# Einleitung.

Die folgenden Skizzen, die ich hier zu einem einheitlichen Ganzen verbinde, sind ursprünglich ohne unmittelbare Beziehung aufeinander entstanden. Es waren losgelöste Bilder der Seele, oder richtiger, bedeutsamer Situationen, in denen die menschliche Seele auf ihren mannigfachen Irrgängen sich findet, die ich aber dennoch nicht als Momentaufnahmen bezeichnen kann, ohne gegen den innern Plan, von dem sie beherrscht waren, ungerecht zu werden. Frühzeitig erwachte in mir schon das Gefühl von einer idealen Zusammengehörigkeit dieser einzelnen Aufsätze, die sich vielleicht nicht so sehr am gegenständlichen Substrat äußert wie an den durchgreifenden Linien der Methode, an den Fäden, welche die Betrachtung von einem Ende zum andern spinnt, an der Art des Schauens und Deutens.

Ich möchte dies nunmehr genauer darlegen, um zugleich das Ziel zu fixieren, auf das meine Schrift lossteuert. Jedes Zeitalter hat seine spezifische Aufgabe, deren restlose Erfüllung ihm ebenso zur höchsten Notwendigkeit erwächst, wie dem einzelnen Menschen die vollendete Gestaltung seiner Persönlichkeit. Die Aufgabe unseres Zeitalters scheint mir nun darin gelegen zu sein, die



Idee einer organischen Psychologie, einer Kultur der Innenwelt, zu realisieren. Das neunzehnte Jahrhundert nämlich, in dessen geistigen Spuren wir noch wandeln, hat uns dies große Vermächtnis hinterlassen: die Entdeckung der Seele.

Allerdings ist hier jede überschwengliche Deutung fernzuhalten. Selbstverständlich wurde die Seele nicht zum ersten Male entdeckt; denn zu allen Zeiten hat es eine Kunst, eine Religion, eine Mystik gegeben. Man darf aber sagen, daß in bestimmter Hinsicht die Seele neu entdeckt wurde: und diesen neuen Zügen dankt das vergangene Jahrhundert hauptsächlich seine charakteristische Eigenart. Ich will dies in folgendem näher ausführen, da es zu den interessantesten Problemen der Gegenwart gehört, die für uns theoretisch und praktisch in Betracht kommen können.

Um zu verstehen, was ich hier sagen will, muß man sich zunächst vor Augen halten, daß trotz der konventionellen Willkür zeitlicher Umgrenzung jedes Jahrhundert eine Individualität für sich ist und uns als eine solche auch entgegentritt. So übt das achtzehnte Jahrhundert, das Zeitalter des Rokokos und der Aufklärung, einen harmonischen und aristokratischen Eindruck, es ist langsam und gemessen, sogar etwas gravitätisch in seinen Gebärden, trotzdem aber ohne Spur von Schwerfälligkeit, sondern voll natürlicher, fast schalkhafter Grazie, die in der sicheren Beherrschung der Form das Höchste leistet.

Diese Einheit des Stiles ist dem neunzehnten Jahrhundert verloren gegangen. Für dasselbe ist, von der Romantik bis zur Schwelle der Gegenwart, auf all seinen Wanderungen durch den Naturalismus, Symbolismus, Impressionismus, das unab-

lässige Ringen nach einem Stil, nach einem Gleichgewicht von Inhalt und Form charakteristisch. Es ist ungerechte Einseitigkeit, in diesem Zustand der gärenden Unruhe und des rastlosen Suchens bloß eine Unvollkommenheit zu erblicken. So erhaben das Bild einer einheitlichen, einer in sich vollendeten Persönlichkeit ist, auch an dem Bilde eines Menschen, der die Einheit unablässig anstrebt, sie aber infolge der vielen in seinem Wesen wurzelnden Gegensätze nicht zu erreichen vermag, haftet ein eigner Zauber, der Zauber des Romantischen, der uns zuweilen stärker gefangen nimmt als das harmonische Ebenmaß der Klassizität. Bloß wo ein Mensch oder ein ganzes Zeitalter aufhört, diese höchste Einheit und Synthese zu suchen, wo sie sich rückhaltlos den mannigfachen von außen einstürmenden Motiven überlassen, wirken sie verächtlich und abstoßend.

Das neunzehnte Jahrhundert ist das Jahrhundert der großen Kontraste und Konflikte, der schroff gespannten Gegensätze, und das Maß dieser Spannung gibt ihm für den Historiker und Kulturphilosophen sein unerschöpfliches Interesse, noch mehr aber für die lebende Menschheit, der es sich erst zur Tat umsetzen muß. So reich und vielfältig die genannten Gegensätze sind, so sehr sie sich nach allen Richtungen verzweigen, ich will, um wieder meinem Ausgangspunkte mich zu nähern, sie auf die denkbar einfachste und zugleich allgemeinste Formel bringen.

Und zwar ist es der Gegensatz des Körpers und der Seele, der den Inhalt unsrer Formel bildet. Ich will nämlich den Nachweis unternehmen, daß, in der erweiterten Bedeutung, die wir hier mit diesen Begriffen verbinden, das neunzehnte Jahr-

hundert an einem Übermaße körperlicher Kultur litt, bis sich schließlich als innere Reaktion dagegen und als Versuch, das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen, jene Wandlung vollzog, die ich als Entdeckung der Seele bezeichnen möchte.

Zunächst werde ich zu erklären haben, was in diesem Zusammenhang der Begriff der Körperlichkeit bedeutet: etwas andres als den Organismus der einzelnen Menschen und gleichwohl etwas nahe damit Verwandtes. Wir gewinnen den Übergang am besten so, indem wir uns daran erinnern, daß wir schon den individuellen Körper als eine Summe aufgespeicherter Energien betrachten müssen, die es dem Menschen ermöglichen, der ihn umgebenden Widerstände gerade dadurch Herr zu werden, daß er sich ihnen assimiliert. Diese Energien sind beim Individuum aber nicht dieselben wie bei der Gattung. Dort bestehen sie zum Teil aus dem angeborenen Instinkt, zum Teil aus der im Laufe des Lebens erworbenen Übung, hier setzen sie sich in erster Reihe aus den reichen Kenntnissen zusammen, die unser ganzes Geschlecht von der äußeren Natur, ihren Kräften und Gesetzen erworben hat, sowie — worauf erst der volle Nachdruck zu legen — aus der *praktischen* Verwertung jener Kenntnisse. Die *Technik* ist es, die in ihren Erzeugnissen gleichsam den *Leib der Menschheit* darstellt. Man wird die tiefere Bedeutung dieses Phänomens und seiner Entwicklung von den ersten Anfängen, den primitiven Geräten und Werkzeugen, durch die sich der Mensch über das tierische Stadium erhob, bis zu seiner grandiosen Ausbildung in der neuesten Zeit unter keinem andern Gesichtspunkte richtiger zu begreifen und

zu werten imstande sein. So danken wir der Technik ein Auge, das ungebunden die Himmelsräume durchschweift, ein Ohr, das den Schall von den entlegensten Zonen auffängt. Dies Auge ist freilich nicht unser physiologischer Apparat, sondern das Teleskop oder, wenn wir neben die unendliche Größe auch das unendlich Kleine setzen, das Mikroskop. Und so ist das Telephon ein künstliches Hörorgan, das uns ungeheure Distanzen überwinden läßt und den fernsten Personen unendlich nahe bringt. Diese Auffassung läßt sich überall realisieren. Dampfkraft und Elektrizität erhöhen die Leistungsfähigkeit unserer Muskeln, sie sind, wenn wir an die Maschinen und die Vehikel des Verkehrs denken, gleichsam riesige Projektionen unserer Arme und Beine. Aber auch das Schiff, das uns über Weltmeere trägt, und den Äroplan, der uns vom Erdboden durch den Luftraum führen soll, können wir, nicht allein bildlich, symbolisch, sondern im erweiterten Sinne des Wortes selbst, als unsere Organe betrachten, den Flossen des Fisches, den Flügeln des Vogels vergleichbar. Ohne Zweifel erfaßt man die tiefere, wesenhafte Bedeutung der Technik erst dann, wenn man sich nicht in ihre Einzelheiten verliert, wenn man sie vielmehr als ein ungebrochenes einheitliches Ganzes betrachtet, das in sich eine prinzipielle Form des Lebens, eine bestimmte Richtung und ein bestimmtes Ziel zum vollendeten Ausdrucke bringen soll. Die Idee der Technik, das was sie im Zusammenhange aller anderen kulturellen Tendenzen darstellt, ist nichts anderes als dies: Daß sie unsern Leib zu riesigen Dimensionen vergrößert, daß sie unsern Sinnen übermenschliche Fassungskraft verleiht.

Sie ist, ihrem innersten und treibenden Prinzip nach, eine Projektion des menschlichen Körpers auf das sichtbare Universum, das sich durch den unendlichen Raum erstreckt. Ihr Ideal, dessen Erfüllung selbstverständlich eine Unmöglichkeit ist, wäre die Überwindung aller räumlichen und zeitlichen Schranken, durch eine Organisation, die das Kleinste und Größte, das Fernste und das Nächste mit gleicher Intensität wahrnimmt.

Diese Betrachtung vermittelt uns zugleich eine neue Einsicht in das Wesen der Entwicklung. Es ist in unsern Tagen, zum Teil unter dem Einflusse des Darwinismus, zum Teil unter dem Nietzsches und seiner Lehre vom Übermenschen viel von einer Höherpflanzung der Menschheit die Rede, die den Stufenbau der Lebewesen nach oben fortsetzen und nicht in unsrem Geschlechte zum Stillstand kommen soll. Diese Evolution wird dann naturgemäß als eine biologische und physiologische gedacht. Ihre Propheten schwelgen in phantastischen, nebelhaften Vorstellungen von neuen Giganten, deren Kräfte über irdisches Maß hinauswachsen. Gesunde Kritik widersetzt sich solchen Konstruktionen. Nichts weist darauf hin, daß unsere Sinnesapparate sich noch weiter differenzieren und verfeinern. Und wenn dies auch der Fall wäre, die physische Entwicklung könnte keineswegs mit der technischen Schritt halten. Sie wird durch letztere reichlich ersetzt, weil sie durch sie unter allen Umständen überholt wird. Keine natürliche Auslese ist imstande, uns die unermeßlichen Vorteile zu gewähren, die der Geist des Erfinders in einem kühnen Wurfe vorwegnimmt. Es ist eben die Vernunft, die den Sinnen den entscheidenden Vorsprung abgewann, die den-

kende Erforschung des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung, von Mittel und Zweck, die den Menschen dem blinden Spiel der Naturnotwendigkeit enthob. Seine Entwicklung ist eine freie Schöpfung seines eignen Geistes und Willens, nicht aber die mechanische Resultante äußerer Kräfte. Gerade darum bezeichnet er einen inneren Höhepunkt, nicht ein ephemeres Durchgangsstadium zu Zielen, die außerhalb seiner gelegen sind.

Aber diese Geisteskraft ist, wie wir soeben sahen, in der Technik selbst nach außen gewendet, sie dient dem Aufbau einer idealen Körperlichkeit, eines Riesenleibes, der seine peripherischen Organe und Nerven wie Fühlfäden durch das ganze Weltall ausstreckt. Die Technik ist, trotz ihrem geistigen Ursprunge, eine Kultur des Körpers und nicht mehr als das. Sie läßt sich in dieser Hinsicht dem Sporte vergleichen, mit dem ihr bei aller Verschiedenheit der Dimensionen doch die allgemeine Idee und Richtung gemeinsam ist. Beide sind dadurch charakterisiert, daß sie lediglich dem Körper dienen, daß, was in ihnen auch an intellektuellen Energien gehäuft ist, sich doch einzig und allein in physische Werte umsetzt. Das innere Sein des Menschen wird durch sie nicht unmittelbar berührt. Und das ist auch völlig klar. Denken wir uns einen Menschen im Besitz des schärfsten Auges, so wird er wohl mehr und weiter sehn als die andern; ebenso wie jemand, dessen Fußmuskeln entwickelt sind, räumliche Distanzen leichter überwinden wird. Ob aber das Maß dessen, was beide durch ihre physische Anlage an Schönheitswerten aufnehmen, irgendwie den Durchschnitt übertrifft oder nicht

Aufzeichnungen! Sie spiegeln uns eine Innigkeit des Empfindens wieder, die uns verloren gegangen ist. Zwischen der Art des damaligen Schauens, das sich an seinem Gegenstande festsog und ihn nicht wechselte, ehe es seiner mächtig war, und der gegenwärtigen Art, sich zwischen zwei Abfahrtszeiten über fremdes Wesen zu orientieren, durch ein Hasten und Tasten an der Oberfläche der Dinge, liegt ein so weiter Abstand, wie zwischen dem Tagebuche und dem — Baedeker. Die italienische Reise, früher ein historisches Ereignis, ist längst zur Trivialität geworden. Was früher ein ganzes Leben mit Eindrücken füllte, reicht jetzt kaum für ein Salongespräch hin. Durch die rastlose Bewegung ist das ruhige Schauen absorbiert worden.

Man entnehme daraus, wie wenig sich der Mechanismus der Mittel mit dem idealen Zwecke deckt, wie wenig die Technik mit der seelischen Innerlichkeit, oder, um den Gegensatz auf seinen Höhepunkt zu spannen, wie wenig die Zivilisation mit der Kultur identisch ist. Ebensowenig, wie, um auf unsre frühere Betrachtung zurückzugreifen, der Körper mit der Seele identisch ist. Bloß der Materialist, der vom Seelischen keine wahre Kenntnis hat oder haben will, ist von dieser Identität überzeugt. Und völlig unverbesserliche Materialisten sind es daher auch, die sich von der Entwicklung der Technik, von einer vollkommeneren Produktionsweise allein die höchste Kultur versprechen[1]). Sicherlich ist das körperliche Gedeihen unentbehrlich

[1]) Hier ist das tiefere Band des philosophischen Materialismus, wie ihn ein Büchner, Moleschott vertrat und des ökonomisch-historischen

für die seelische Wohlfahrt. Aber eine übermächtige und vor allem einseitige Pflege des Körpers ist der psychischen und geistigen Entfaltung keineswegs förderlich. Es kann dies jeder an sich selbst erproben. Wer sich eine Zeitlang ausschließlich körperlichen Übungen widmen mußte, in dem wächst, vorausgesetzt, daß beide Anlagen in ihm ursprünglich vorhanden sind, das Verlangen nach intellektueller Anregung und Wirksamkeit. Es handelt sich hier um eine der durchsichtigsten und natürlichsten Reaktionen. Wird das Gleichgewicht nach der einen Seite verschoben, so ist der Rückstoß auf der anderen ein desto stärkerer. In demselben Verhältnis aber steht die Technik zur Kultur. Sie ist ihr äußeres Gefäß, oder sagen wir, ihr Werkzeug, aber nicht mehr, und darf demnach wie der Leib niemals zum Selbstzweck, zum Mittelpunkt des Interesses werden. Denn gerade wo sie, wie es im neunzehnten Jahrhundert der Fall war, dem Körper der Menschheit eine immer größere Vollkommenheit spendet, wo sie ihm Macht über Raum, Zeit und Materie gibt, droht sie ihm mehr und mehr seine Seele auszusaugen und ihn in einen ungeheuren Mechanismus zu verwandeln, von dem jede Spur persönlichen Lebens gewichen war. Eben dies Extrem mußte den Menschen indessen zur Selbstbesinnung treiben, es mußte in ihm angesichts der Gefahr, welche die ausschließliche Körperkultur der Technik für ihn heraufbeschworen hatte, einer grenzenlosen Veräußerlichung und Verödung, erst das Be-

Materialismus der Marxistischen Richtung zu suchen, das man so lange vermißt hatte. Es handelt sich demzufolge um eine begriffliche, eine Wesensverwandtschaft, nicht um einen bloßen Gleichklang der Worte.

wußtsein seiner wahren Bestimmung wachrufen: ein Reich der persönlichen, vom intensivsten Eigenleben der Individualitäten genährten Kulturwerte aufzubauen. Und hier komme ich auf eben dasjenige zurück, was ich früher über die Entdeckung der Seele im neunzehnten Jahrhundert gesagt habe.

So ist vor allem die Psychologie, die Wissenschaft von der Seele, in diesem Zeitraume erst zur Entfaltung gelangt. Hier denke ich aber weit weniger an die experimentelle Psychologie der Laboratorien, die sich in kleinlichen Beziehungen erschöpft, als an jene Psychologie großen Stiles, die den Bildungsstoff zu erhabenen Kunstwerken und Weltanschauungen liefert. Es kann nun nicht geleugnet werden, daß im Gegensatze zu den früheren Denkern, die ihr Weltbild vorzugsweise am Objekt, an der Außenwelt orientieren, die großen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts ihren Blick vor allem dem Subjekt, der Innenwelt zuwendeten, um in ihr das Wesen der Dinge zu ergründen. Von der Renaissance an bis zur Schwelle dieses Jahrhunderts haben alle hervorragenden Denker, Galilei, Descartes, Newton, Leibniz, Kant am Aufbau der mathematischen Physik mitgewirkt, sie haben ihre Geisteskraft auf die Erkenntnis der äußeren Dinge im Raume, auf die Naturerkenntnis gerichtet. Daher der unpersönliche Zug ihres Weltbildes, jener eigentümliche Hauch einer neutralen, durch nichts zu erschütternden Objektivität und Gesetzmäßigkeit, in dem wir etwas von der kalten Majestät des Fixsternhimmels zu verspüren meinen. Es erklärt sich daraus auch, daß diese Philosophen ein so geringes Verhältnis zur Kunst besaßen, daß

sie gar nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrem Allgefühle stand. In Kant, der diese große Geistesbewegung zum Höhepunkte und zum Abschlusse führt, beginnt sich schon die Wendung zu vollziehen. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, welch große Rolle in seinem Systeme psychologische Analysen spielen — nicht immer zu dessen logischem Vorteil. Seit Kant besteht die große Aufgabe, in analoger Weise wie für die mathematische Physik so auch für die Psychologie ein baufestes metaphysisches Fundament zu legen. Fichte, der Philosoph des schöpferischen Ich und Schelling, der Entdecker des Unbewußten, gehn auf diesem Wege weiter. Und in Hegel, dem strengen, absoluten Logiker, ist viel mehr Psychologisches, als die meisten ahnen. Schopenhauer gestaltet seine ganze Weltanschauung aus der Psychologie des Willens, aus der er auch die pessimistische Wertung des Seins schöpft. Desgleichen Nietzsche [Wille zur Macht], der noch viel ausschließlicher Psychologe ist und in der mikroskopischen Zergliederung, aber auch in der großzügigen Plastik des Psychischen Erstaunliches leistet. Fechner, nach beiden vielleicht der einflußreichste Denker der letzten Dezennien, belauscht das Seelenleben der Pflanze und versenkt sich in die Geheimnisse des Planetengeistes. Kierkegaard und der ihm verwandte Weininger bewegen sich unablässig um das Problem des Menschen, sie sind geradezu anthropomorph im Stil ihres Denkens und ihrer Weltdeutung. Mag solches bisweilen auch zu schroffer Einseitigkeit führen, es bleibt doch die Erkenntnis bestehn, daß der Schlüssel des Welträtsels für den Menschen nicht anderswo zu suchen ist als in dem Punkte, welcher

den Schnittpunkt des persönlichen Seins mit dem kosmischen bezeichnet, und daß der Erforschung des Seelischen, wo sie unter diesem universalen Aspekt betrieben wird[1]), eine allgemeine philosophische Tragweite eignet.

In noch deutlicherer Weise als durch die Philosophie wird dies durch die moderne Kunst bezeugt. Schon die Romantiker sind Psychologen ersten Ranges. Novalis, E. Th. A. Hofmann, Poe sind Pfadfinder und Entdecker von wunderbarer Kühnheit im Reiche des Unsagbaren. Und nun erst die Musik in ihrer ununterbrochenen Folge herrlicher Meisterwerke von Beethoven bis Richard Wagner, dessen „Tristan" völlig neue Möglichkeiten des Ausdruckes realisiert. Ich möchte diese staunenswerte Fähigkeit, die feinsten Schwebungen des Gefühls in Klang, Rhythmus und Wort festzuhalten, als eine Vorbereitung, einen Übergang zu demjenigen betrachten, was wir in Malerei und Poesie als den impressionistischen Stil bezeichnen, und Wagner, so wenig seine kulturelle Bedeutung dadurch umschrieben ist, den ersten großen Impressionisten nennen. Denn das Wesen des Impressionismus ist das Fixieren eines Erlebnisses in seinem leisesten, gleichsam erzitternden Werden, in seiner absoluten Unmittelbarkeit, dies Zurückgehen vom Gegenständlichen auf die Zuständlichkeit, diese Kraft, das Verschwebende, Entgleitende in ein festes Gebilde zu bannen. Bloß die Körperwelt ist im Raume festgemauert: die Seele aber löst sich in einen Strom des

[1]) Damit hängt auch die außerordentliche Bedeutung zusammen, die für alle diese Denker von Kant, dem Begründer der eigentlichen Ästhetik, angefangen, die Kunst gewinnt.

Erlebens auf, der nirgends stille steht. Solche Impressionisten sind vor allem die französischen, skandinavischen und russischen Künstler der neuesten Ära. Wenn wir all das zusammennehmen, was wir Wagner und Nietzsche, Ibsen und Dostojewski, Balzac und Baudelaire, Kleist und Poe, Böcklin und Klinger an neu erschlossenen Dimensionen und Perspektiven des Seelenlebens verdanken, so wiegt diese Ausbeute alles auf, was in früheren Zeiten in derselben Richtung geleistet wurde. Und es läßt sich die Behauptung wohl begründen, daß das neunzehnte Jahrhundert, wie es einerseits das Zeitalter der Naturforschung und Technik war, so auch andrerseits das Jahrhundert der Psychologie genannt werden muß.

Noch ein Umstand spricht dafür: ich meine den individualistischen Zug dieser Periode, das wachsende Verständnis für die Bedeutung und den Wert der Einzelseele. Daß dieser ein völlig unvergleichlicher ist, der durch nichts aufgewogen werden kann, ist eine Einsicht, die das Christentum angebahnt hat, die Gegenwart aber erst zur vollen inneren Realität umzusetzen unternimmt. Ich möchte hier sogar die anscheinend paradoxe Ansicht vertreten, daß der große soziale Gedanke unseres Zeitalters, der in der Organisation seinen Ausdruck findet, in letzter Linie keinen Gegensatz zum Individualismus bildet, so sehr er ihm auch äußerlich widerspricht, sondern geradezu eine Form ist, in der jener sich darstellt. Dieser soziale Individualismus, der auf dem Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit fußt und keinen um den ihm gebührenden Anteil an den Gütern des Lebens und vor allem um die Möglichkeit, schran-

kenlos seine Fähigkeiten zu entfalten, verkürzen will, entspringt einem viel tieferen Verständnis für das Phänomen der Persönlichkeit als der Pseudo-Aristokratismus derer, die auf dem Ruin ungezählter Existenzen die Machtstellung einer begünstigten Oligarchie begründen wollen. Individualismus ist der Sinn für Individualität, der stets ein hingebender und mitleidsvoller Sinn ist. Richtig verstanden, führt er von selbst zur Idee der sozialen Gemeinschaft.

An diesem Punkte sehen wir auch wieder die äußersten Enden unseres Gedankenganges zusammenkommen. Die Kultur der Seele steht nicht mehr im Gegensatze zur Kultur der Körperlichkeit, sondern strebt mit ihr zur Einheit zu gelangen. Das Ideal der vollkommenen Naturbeherrschung, von dem die Technik getragen wird, gibt der menschlichen Gesellschaft alle Machtmittel in die Hand und ermöglicht auch, bei richtiger Verteilung, daß dem einzelnen der weiteste Spielraum zur Entfaltung seiner Kräfte geöffnet wird. Und so ist diese große Synthese eine Aufgabe der Zukunft: in der tieferen Einheit sozialer und individualistischer Tendenzen zugleich das Band zu finden zwischen dem ungeheuren physischen Organismus der Menschheit, der sich in immer weitere Dimensionen erstreckt, und ihren seelischen Kräften, die sich gleichsam in einen Punkt der innersten Gemeinschaft zusammenziehn, das Band zwischen Körper und Seele, zwischen Außenwelt und Innenwelt, zwischen Macht und Wert.

Wenn aber überall auch Anzeichen für solch eine Steigerung der Kultur der Innerlichkeit vorhanden sind, so fehlt es gleichwohl noch an ihrer vollen Ausdehnung über alle Seiten des

modernen Lebens. Gerade die Psychologie zieht sich noch zu sehr von der Wirklichkeit zurück, sie verschließt sich vor ihr, anstatt sie zu durchdringen und ihre rätselhaften Zeichen zu entwirren. Die komplizierte Vieldeutigkeit des modernen Daseins zwingt uns auf Schritt und Tritt, uns mit ihm zu beschäftigen, es mit unserem Verstehen zu meistern. Ich glaube indessen, daß diese universelle Art des psychologischen Betriebes noch kaum über die Anfänge hinweggekommen ist. Die großen Psychologen des vergangenen Jahrhunderts, soweit sie Philosophen waren, also Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Weininger, haben ihren Blick von den Höhen der Spekulation wohl schon in die verwirrende Mannigfaltigkeit menschlicher Verhältnisse und Schicksale gewendet, wie es denn Nietzsche war, der den Begriff des Menschlich-Allzumenschlichen geprägt und festgelegt hat: aber sie berührten dies Erscheinungsgebiet doch zumeist bloß an dem Punkte, an welchem es mit den letzten Fragen des Seins zusammenhängt, also von außen her und in einseitiger Beziehung auf das Weltganze. Das Eindringen in die intimen Einzelheiten des Seelischen, der Blick für das Geheimnisvolle, Vielsagende und Vieldeutige im Alltäglichen, die Symbolik dessen, was wir von Stunde zu Stunde erleben, wovon unser ganzes Dasein sich nach allen Seiten durchflochten zeigt, der Sinn dafür, daß sich auch hinter dem scheinbar Gewöhnlichen und Selbstverständlichen Abgründe verbergen, wofern wir bloß weit genug und tief genug blicken, mit einem Worte die richtige Erkenntnis, daß wir auch im Kleinen und Kleinsten Großes und Gewaltiges erleben können, daß es zunächst auf die Art des Erlebens an-

kommt, dann erst auf dasjenige, was erlebt wird: all diese Einsichten, Eignungen, Fähigkeiten, von deren richtiger Entfaltung die moderne Kultur doch wesentlich in Abhängigkeit ist, scheinen mir noch wenig entwickelt. Ich wüßte hier eigentlich bloß zwei Namen zu nennen: Maeterlinck und Simmel. Hier ist von zwei ganz verschiedenen Seiten der Versuch unternommen, den Menschen nicht praktische Lebenskunst, vielmehr die Kunst des Erlebens zu lehren. Maeterlinck sucht an den unscheinbarsten Vorgängen dasjenige, was ich am liebsten als das Grenzgefühl bezeichnen möchte, das Gefühl, daß alles, es sei auch noch so geringfügig, irgendwie an das Unendliche grenzt und als dessen vollwertiges Symbol betrachtet werden kann. Und was Simmel angeht, dessen Einfluß auf vorliegende Schrift sichtbar ist, so hat er insbesondere die Macht der reinen Beziehung, als eines alle Sphären, die kleinen wie die großen durchdringenden und damit in die Welteinheit aufnehmenden Fluidums hervorgehoben und in den unvergleichlichen Formen seiner Wirksamkeit beleuchtet.

Von diesem Gesichtspunkte also ließ auch ich mich bei der Abfassung meines Buches leiten. In meinem früheren Werke „Gründe und Abgründe“, den Präludien zu einer Philosophie des Lebens, hatte ich den Versuch unternommen, die Umrißlinien der menschlichen Seele zu ziehen, diejenigen Punkte herauszugreifen, in denen ihr prinzipielles Verhältnis zum Weltganzen unmittelbar durchleuchtet, als da sind: Eitelkeit, Sentimentalität, Plebejertum und Vornehmheit, Sexualität und Erotik, Religiosität, Philosophie und Kunst. Psychologie war

auch hier bloß so weit Anschauung vom Menschen, als sie Weltanschauung vermittelte. Ich möchte sagen, das menschliche Gemüt in seiner grenzenlosen Mannigfaltigkeit war als das durchsichtige oder wenigstens durchscheinende Medium gefaßt, durch welches ein Blick auf das Urwesen der Dinge geworfen werden konnte: die Psychologie wurde zum Werkzeuge oder zum Symbole der Metaphysik. Diese Mannigfaltigkeit nun in ihren Einzelheiten zu ergreifen, vom Allgemeinen zum Besonderen überzugehen, zu erforschen, was der Mensch sich selbst und den Mitmenschen ist und sein muß, allerdings so, daß der große, metaphysische Hintergrund mir stets vor Augen stand, daß er die Lichtquelle blieb, von der die empirischen Tatsachen insgeheim beleuchtet wurden, war die Aufgabe, die jetzt an mich herantrat und zu den folgenden Untersuchungen den Anlaß gab. Bloß durch solche Detailanalysen des Psychischen schien es mir möglich, dem modernen Menschen in der ratlosen Verworrenheit des gegenwärtigen Daseins beizustehn, ihn über Fragen aufzuklären und zu beruhigen, die ihm täglich den Weg sperren, die täglich in erregten Diskussionen aufgepeitscht werden, von deren Verlauf nicht selten ein Schicksal abhängt, wenigstens ein inneres Schicksal. Fragen wie diese: was man unter Selbsterhaltungstrieb und Tapferkeit zu verstehen habe; wann jemand mutig, wann er bloß verwegen sei; ob das Phänomen des Selbstmordes mit dem Instinkt der Selbsterhaltung sich in Einklang bringen lasse; wann jemand ein Egoist und wann er ein Altruist genannt werden dürfe; in welcher Beziehung das Mitleid zur Grausamkeit stehe; was Einsamkeit im Unterschiede von So-

zialität heiße; wo die Intimität des Verkehres der Gesellschaft weiche; was der moderne Salon für die Pflege der Geselligkeit leiste; nach welchen Gesetzen sich der Verkehr der Menschen richte; was für eine Rolle das weibliche Geschlecht dabei spiele; wo und in welcher Richtung die Grenzen zwischen Aufrichtigkeit und Verlogenheit oder Falschheit zu ziehen seien; wodurch das Laster seine Anziehungskraft gewinne, die ihm so oft im Wettlaufe mit der Tugend den Vorrang sichert; was der tiefste Sinn dessen sei, daß die Menschen einander sympathisch oder antipathisch sind, und wie der Rhythmus dieser Gefühle sich darstelle; was der wahre Begriff von Vornehmheit sei und ob er einen Gegensatz zum Altruismus bilde, wie die modernen Individualisten zumeist glauben; worin das Leben seine höchste Erfüllung finde, in der Ausgestaltung der eigenen Persönlichkeit oder in der Hingabe an fremde Persönlichkeit; ob beide Ziele nicht zu vereinigen seien. Fragen wie die genannten berühren unser tägliches Dasein nicht an der äußersten Peripherie wie philosophische Probleme, sie durchdringen und durchqueren es nach allen Richtungen. An ihnen kann niemand vorübergehn, der überhaupt mit Bewußtsein lebt, auch nicht der unphilosophische, ausschließlich aufs Praktische gerichtete Mensch. Niemand kann ihnen vorwerfen, daß sie abstrakt sind, und ebensowenig wird man, wie ich hoffe, gegen meine Art ihrer Behandlung diesen Vorwurf erheben. Vielmehr ließ ich, so wie sie vom Leben gestellt waren, auch das Leben und nicht den kalten, abstrahierenden Verstand die Lösung suchen. Die restlose Einfühlung in jede psychische Situation, ich möchte sagen, die lyrische Intuition war es, was ich in meiner Dar-

stellung erstrebte. Wenn die Betrachtung schließlich in allgemeine Begriffe und Prinzipien mündete, so war dies eben ein Münden im wahren Sinne, das heißt, ein Auslaufen in den natürlichen Endpunkt, ohne daß auf die Richtung ein künstlicher Zwang von außen ausgeübt wurde: es waren nicht bloß gedachte, sondern gelebte Begriffe und Prinzipien.

Das kommt auch in ihrem harmonischen Einklang zum Ausdrucke. Ein Einklang, den nicht der logische Intellekt, sondern allein das unmittelbare Leben spendet. Ich denke hier vor allem an jenes vorhin schon angedeutete Ergebnis, das mir das wichtigste schien und in dem sämtliche Essays wie in einem gemeinschaftlichen Knotenpunkte zusammenkommen: die Versöhnung des individualistischen mit dem altruistischen Prinzip, die Erkenntnis, daß der Mensch sein Ich nicht dadurch wahrt und zur Vollkommenheit erhebt, daß er es von Außenwelt und Mitwelt abschließt oder es ihnen gar entgegensetzt, sondern dadurch, daß er es an der Wurzel mit ihnen vereinigt. Und um so wichtiger erscheint mir dies Ergebnis, nicht bloß, weil in ihm das größte lebensphilosophische Problem zur Entscheidung gebracht wird, sondern auch wegen seiner aktuellen Bedeutung in einer Zeit, die im Individualismus noch immer ein Prinzip der Macht, des Eigennutzes, der Ausschließlichkeit und Einseitigkeit erblickt, mit einem Worte ein egoistisches Prinzip, während er das Gegenteil von all dem ist. Die Unvereinbarkeit dieser Auffassung mit dem unbestochnen Zeugnis eines tiefen, innigen Lebensgefühles und zugleich die Unmöglichkeit darzulegen, sie durch irgendeine theoretische Formel zu rechtfertigen, betrachtete

ich als meine vornehmste Aufgabe. Im übrigen deckt sich dies Resultat mit meiner Auffassung des Individualismus, des ethischen Hauptproblems, die ich schon in meinen früheren Schriften, nicht allein in „Gründe und Abgründe", sondern bereits in „Romantik und Gegenwart" und „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen" vertreten hatte, und für die ich hier aus der Breite der psychischen Erfahrung eine neue Bestätigung erbringe. Alle einzelnen Studien und Aufnahmen sollten in einem Punkte zusammenstimmen. Deshalb unterließ ich es nirgends, auf dies Ergebnis und die damit enger verknüpften Motive hinzuweisen; man darf das stetige Wiederaufklingen derartiger Motive nicht für eine überflüssige Wiederholung halten, sondern für eine Verstärkung des Beweisganges durch Heranziehung all jener Tatsachen, die ihn zu unterstützen geeignet sind.

Und nunmehr möchte ich noch einiges über den Aufbau und die Gliederung dieser Untersuchungen, über die Art der Komposition sagen. Auch hier bemühte ich mich um die größtmögliche Einheitlichkeit, um die geschlossene Form, welche der des Inhalts ebenbürtig sein sollte. Nicht allein die Wahl der Essays, sondern auch ihre Reihenfolge bekräftigt dies. Man wird bei geringer Anstrengung finden, daß die einzelnen Essays sich gruppenweise zusammenschließen und außerdem die kontinuierliche Linie der Entwicklung vom ersten bis zum letzten gewahrt bleibt. So bilden schon die drei ersten sichtlich eine Gruppe: Selbsterhaltung, Tapferkeit, Egoismus. Sie behandeln gleichsam die Psychologie des isolierten Individuums, das um die Achse

des eignen Ich kreist, in engeren oder weiteren Bahnen. Die Studie über das Wesen des Egoismus enthält zu gleicher Zeit, da sich die Analyse des Egoisten wie die des Altruisten bloß in Beziehung auf die Mitwelt geben läßt, den Übergang zur nächstfolgenden Gruppe: Einsame Menschen, das Gesetz der Zahl, Gesellschaft. Hier wird die Psychologie des Individuums in seinem Verhältnis zu den Nebenmenschen versucht, der Gegensatz von Einsamkeit und Geselligkeit, die Motive und Formen der Geselligkeit werden erforscht. Die Studie über das Wesen der Gesellschaft führt auch hier zur dritten Gruppe: Aufrichtigkeit, Über Tugenden und Laster, Der Rhythmus der Sympathie, die es sich angelegen sein läßt, die wesentlichen Beziehungen zu entdecken, die zwischen den Menschen spielen, und die Gesetze, nach denen sie sich entwickeln. So nimmt die Betrachtung, ihren Gegenstand aus sich selbst in logischer Konsequenz erzeugend, immer mehr Motive in sich auf, sie wird stets reicher und mannigfaltiger und weiß sich schließlich imstande, die allgemeine Lebensformel aufzustellen. Dies geschieht in der letzten Gruppe, die aus den beiden Aufsätzen: Das Ideal der Vornehmheit, Erfüllung besteht. Sie führen wieder im Kreise oder eigentlich in einer Spirale, nämlich auf erhöhtem Niveau, zum Ausgangspunkte zurück, sofern hier, von allen sozialen Relationen losgelöst, wiederum das Problem des Menschen überhaupt, des Individuums in seinem Verhältnis zum Universum, zum Weltganzen gestellt wird. In der abschließenden Skizze „Erfüllung" kehrt das Problem der ersten, das der Selbsterhaltung, das von Tod und Leben, allerdings in einem ungleich

tieferen Sinne[1]) wieder: es wird von der physischen auf die geistige, oder sagen wir es direkt, auf die metaphysische Ebene erhoben, in der Tod und Leben nicht mehr als unversöhnliche Gegensätze auseinandertreten, sondern nach einer höheren Form der Einheit und Synthese streben.

---

[1]) In einem Sinne, der im ersten Aufsatz allerdings schon vorbereitet war, aber nirgends sichtbar zutage trat.

## I. Selbsterhaltung.

So gering die Übereinstimmung ist, die in den letzten Problemen vom Wesen und Wollen des Menschen herrscht, eines hat man bisher kaum zu bezweifeln versucht: Daß der Selbsterhaltungstrieb der stärkste und zäheste aller Instinkte ist, der den eigentlichen Wurzelstock seiner Seele bildet. Ohne ihn würde er, einem Stück Materie gleich, dessen Teile durch keine Anziehungskraft mehr verbunden werden, in Atome zerfallen.

Mag dies im allgemeinen auch eingeräumt werden, so hängt doch alles weitere von der Deutung ab, die man diesem Triebe gibt. Und daß die Deutung, die sich der weitesten Verbreitung erfreut, einseitig, sogar falsch ist, will ich hier nachweisen.

Die Selbsterhaltung, als ein rein egoistischer Instinkt gefaßt, ist mit den solidesten Tatsachen der Erfahrung überhaupt nicht in Einklang zu bringen. Wir begegnen unzähligen Fällen von Aufopferung und Hingabe, die eine ganz andere Erklärungsart verlangen. Schon ein Phänomen wie das des Krieges, das wahrhaftig keine höhere Stufe moralischer Entwicklung voraussetzt und eben deswegen geeignet erscheint, gerade auf die elementarsten seelischen Motive und ihre Eigenart Licht zu werfen,

läßt sich von diesem Standpunkte aus nicht einmal seiner Möglichkeit nach verstehn; denn wenn das Interesse der nackten Selbsterhaltung wirklich das stärkste und am nächsten gelegene wäre, dann würde jeder, anstatt sein Leben aufs Spiel zu setzen, die Flucht ergreifen und Deckung suchen.

Es genügt auch nicht, daß man den Selbsterhaltungstrieb von seiner egoistischen Einschränkung befreit und seine Begrenzungslinien nicht im einzelnen Individuum, sondern in der Gemeinschaft sucht, der jenes angehört. Auf diesem Wege wird es höchstens begreiflich, daß jemand in dem gleichen Maße fremden Interessen dient, in welchem er selbst dadurch eine Förderung erwartet: die Grenzen des Egoismus werden hier erweitert, nicht aber gesprengt. Sie werden aber überall gesprengt, wo sich jemand für einen Menschen oder für einen Gedanken opfert. Denn in welcher Form sollte der Selbsterhaltungstrieb für die Tat eines Winkelried verantwortlich gemacht werden, der doch, indem er die feindlichen Speere in seiner Brust begrub, dessen erste und letzte Voraussetzung, eben die Erhaltung der eignen Person preisgab! Aber wir müssen gar nicht zu den Märtyrern, den Blutzeugen des Ideals emporsteigen: es ist eine Erfahrung, die wir bald machen können, daß es wohl mehr Menschen gibt, die für einen andern zu sterben als für ihn zu leben bereit sind. In dieselbe Richtung weist schließlich auch das Phänomen des Selbstmordes, welches, mag man in ihm mit Schopenhauer auch eine heimliche Bejahung des Daseins erblicken, doch ohne Zweifel eine Verneinung seiner irdischen Form ist.

All das bürgt hinlänglich dafür, daß der Begriff des Selbsterhaltungstriebes in einem neuen und weiteren Sinne genommen werden muß, soll er sich noch mit den Tatsachen zur Deckung bringen lassen. Wie diese Umwandlung zu denken ist, vermag ich am deutlichsten dadurch zu bezeichnen, daß ich von der abstrakten Theorie zur konkreten Erfahrung übergehe und anstatt mich in vagen Allgemeinheiten zu bewegen, einige Beispiele aus dem Leben greife. Es wird sich zeigen, daß wir zu unhaltbaren Widersprüchen gedrängt werden, wofern wir uns nicht dazu entschließen, die Voraussetzungen unseres Problems in sinngemäßer Weise umzuformen.

Wenn der Mensch in Todesgefahr gerät, lockern sich in ihm die Bande des Mitgefühls, der Rücksicht, wohl auch des Pflichtbewußtseins; er springt über Leichen, um sich den Rückweg ins Leben zu sichern. Die grauenvollen Szenen beim Untergang eines Schiffes, bei einer Feuersbrunst lassen keinen Zweifel darüber. Gleichwohl würde man zu einseitigen Urteilen geführt, wollte man hieraus allein Schlüsse auf das innerste Wesen der menschlichen Natur ziehen. Wir stoßen vielmehr auf einen seltsamen Kontrast, den ich an möglichst wirksamen Beispielen demonstrieren möchte. Wenn über einen Menschen — es macht hier keinen Unterschied, ob er wirklich ein Verbrecher oder ein Unschuldiger ist — ein Todesurteil ausgesprochen wird, dann hofft er bis zum letzten Augenblicke auf Begnadigung, ja er klammert sich krampfhaft an diesen Gedanken, auch wenn er jede Wahrscheinlichkeit eingebüßt hat. Schließlich erwartet er seine Rettung von irgendeinem unerhörten Zufall, und der

Grund ist ganz einfach der, daß er nicht sterben will. In dieser zähen Sucht, wenigstens den Glauben an seine Rettung zu wahren, hält er es eher für möglich, daß alle diejenigen sterben, die das Urteil über ihn verhängt haben und in deren Hand seine Vollstreckung ruht, als daß sich an ihm das unentrinnbare Schicksal erfülle. Große Künstler, Viktor Hugo, Shakespeare, Dostojewski, Kleist, haben sich des packenden Vorwurfs bemächtigt und das ungeheure Ringen der Menschenseele gegen das Grauen der Vernichtung geschildert. Sicherlich würden nicht alle ihr Leben um den Preis einer ehrlosen Handlung erkaufen; aber es würden wohl alle die größten Lasten auf sich nehmen, um das nackte Dasein zu retten. Denken wir uns etwa hundert Menschen, die bisher in Reichtum und Vornehmheit geschwelgt haben, vor die Wahl gestellt, entweder getötet zu werden oder aller Habe beraubt, bettelnd durch die ganze Welt zu wandern, so würden sich unter sonst normalen Verhältnissen wenigstens neunundneunzig für das letztere entscheiden und diesen Ausweg sogar als eine wunderbare Befreiung empfinden, sowie von den meisten ja schon die Begnadigung zu einer lebenslänglichen Zuchthausstrafe als unerhörtes Glück begrüßt wird. Leben, atmen, seine Pein *fühlen* können! Wie ergreifend spricht der Prinz von Homburg diesen Zustand aus:

> Seit ich mein Grab sah, will ich nichts als leben,
> Und frage nichts mehr, ob es rühmlich sei!

Und nun gebe ich folgendes zu erwägen: Nehmen wir wieder jene hundert Vornehmen und Reichen und denken wir sie uns

mit einem Male durch irgendeine unerwartete Schicksalswendung aller Habe, alles Glanzes beraubt; denken wir uns noch — und weshalb sollte man nicht mit Gedanken und sinnreichen Kombinationen spielen, auch wenn sie keinen realen Hintergrund haben! — es zwänge sie jemand, am Bettelstab die Welt zu durchwandern: dann ist es kaum zweifelhaft, daß wenigstens die Hälfte von ihnen dieser Schmach und Not ein freiwilliges Ende vorziehen und Selbstmord üben würde.

Seltsam genug. Was hat sich denn eigentlich von einem Male zum andern geändert? Der Inhalt der grausamen Alternative? Keineswegs. Dieser ist vielmehr bis ins Kleinste derselbe geblieben. Tod oder Armut, verschärft durch die Weltwanderschaft. Und die Bedingungen des Weiterlebens sind beide Male die gleichen.

Sonach kann es bloß die Form der Alternative sein, die sich geändert hat, und zwar so fundamental geändert, daß die praktischen Folgen dies in der bezeichneten Weise zum Ausdruck brachten. In Wahrheit liegt es am nächsten, die Verschiebung zunächst im Rhythmus des Vorganges, in seinem Tempo zu suchen. Man wird wahrscheinlich sagen, es sei psychologisch ein sehr wesentlicher Unterschied, ob einer vom Todesurteil und seinem unerbittlichen Zwange überrascht werde oder ob er langsam den Plan des Selbstmordes in sich zur Reife bringe und, nachdem er alle Gründe für und wider reichlich erwogen, realisiere. Dort werde er gewaltsam aus dem vollen Leben gerissen und müsse deshalb schon rein automatisch gegen diesen zerstörenden Eingriff mit der ganzen Macht seines Empfindens

reagieren, auch wenn ihn sonst noch so wenig an die Welt binde. Hier sei der Übergang ein allzu stetiger, um den Erhaltungsinstinkt zu krampfhafter Gegenwehr aufzustacheln; das langsame innere Absterben der Lebensfreude bereite das Sterben vor, wie die logischen Voraussetzungen den Schluß, der aus ihnen gezogen wird.

Das alles ist zweifellos richtig und müßte unbedingt in Rechnung gezogen werden, wenn es für unser Beispiel stimmte. Aber gerade diese Forderung findet sich nicht erfüllt, sondern eher ihr Gegenteil. Wir haben ja gar nicht angenommen, daß der Selbstmord sich langsamer vorbereitet als der Mord oder die Hinrichtung. Die Entscheidung tritt beide Male mit der gleichen Rapidität heran. Bloß mit dem Unterschiede, daß im ersten Falle ein äußerer Zwang auf das Leben selbst ausgeübt wird, während sich dieses im zweiten lediglich auf die Lebensführung erstreckt. Ja, wir können sogar annehmen, daß der Impuls zum Selbstmord noch rascher an diese Menschen herantritt als die Erwartung der Todesstrafe. Man kann sich die Verfolgung oder das gerichtliche Verfahren auf der einen Seite beliebig verlängert, man kann sich auf der anderen Seite die Verarmung und den Entschluß, freiwillig aus der Welt zu scheiden, beliebig abgekürzt und beschleunigt denken, das Resultat wird doch immer das gleiche bleiben. Ja, je mehr man sich die Tortur der Angst verlängert denkt, desto heftiger wird das Bedürfnis werden, sich ihr zu entziehen, es koste, was es wolle. Und umgekehrt, je schneller der Zusammenbruch, um so eher wird er den Entschluß zum Selbstmord auslösen. Die Unterwerfung unter einen fremden Willen steigert nämlich den

Wert des nackten Lebens ins Unermeßliche; wogegen derselbe mit einemmal auf den Nullpunkt sinkt, wenn kein fremder Wille, sondern der eigene die Entscheidung zu sprechen hat.

Und das ist die wahre Lösung der Paradoxie. Erinnern wir uns, der Inhalt der Alternative war unverändert geblieben. So mußte der Grund des Kontrastes in einem Unterschiede der Form gesucht werden. Aber nicht im wechselnden Tempo der Ereignisse fanden wir ihn, vielmehr in dem Umstand, daß der Mensch sich in der Entscheidung zwischen Leben und Tod das eine Mal passiv gebunden fühlte, das andere Mal frei und aktiv wußte.

Daß es sich so verhält, werde ich noch an einem sehr einleuchtenden Beispiel zeigen. Gesetzt, es habe jemand den Beschluß gefaßt, sich ins Wasser zu stürzen, und er schreite an die Ausführung des Beschlusses, werde aber auf dem Wege dahin von einer Räuberbande mit der Pistole bedroht. Dann wäre es unzweifelhaft das Logischste für ihn, auf jeden Widerstand zu verzichten und das Schicksal, das er sich selbst in dieser Stunde bereiten will, ein paar Minuten früher von fremder Hand entgegenzunehmen. Und dennoch ist es meine Überzeugung, daß er in diesem Augenblick nicht einmal solch ein Minimum logischer Konsequenz zeigen, sondern sich verzweifelt zur Wehr setzen wird, um — — ja wozu? Hier ist die Situation klar genug. Sie wäre aber völlig widersinnig, wenn man nicht nach dem Erklärungsgrunde griffe, der so offen zutage liegt. Sich selbst morden, das will mancher, der des Lebens satt wurde: aber gemordet werden will keiner.

Tatsachen, Begebenheiten beweisen immer mehr als Theorien, und so will ich noch zwei Belege aus der Literatur vorbringen. Den Prinzen von Homburg habe ich schon genannt, und ich weise hier nochmals auf die psychologische Meisterschaft hin, welche sich in der Entwicklung der inneren und äußeren Handlung bekundet. Dieser Prinz reitet wie ein Schlafwandler ins Treffen, tollkühn schlägt er sein Leben in die Schanze, um einen Sieg zu erfechten, und dann, wie das Kriegsgericht ihm Vernichtung droht, sich fassungslos, beinahe feige, unter dem Joche des Verhängnisses zu krümmen. Und dennoch büßt er nichts von unseren Sympathien ein: so rein menschlich, so restlos begreiflich erscheint uns dieser Zug. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß der sehnsuchtsvolle Träumer den Tod gesucht hätte, wenn Prinzessin Natalie seiner Liebe durch irgendeine Schicksalswendung entrissen worden wäre. Und nun erklärt er sich selber zum unbedingten Verzicht bereit, um sich dem fremden Urteilsspruch zu entziehen und ein freudloses Dasein zu retten.

Ich erinnere mich ferner an den Inhalt einer Novelle, die sich eines der Grundidee nach ähnlichen Vorwurfes bemächtigte. Ein junger Mann befindet sich mit seiner Geliebten an Bord eines Schiffes, das auf offener See untergeht. Ein teuflisches Geschick will es, daß beide auf einer Planke Schutz suchen, die aber bloß einen zu tragen vermag. In der verzweifelten Todesangst stößt der Jüngling das Mädchen in die Wellen und sieht sie vor seinen Augen ertrinken. Er findet schließlich auf einem andern Schiff Aufnahme und wird ans Land

gebracht. Der Schluß ist in seiner Paradoxie beinahe eine Selbstverständlichkeit. Daß der Unglückliche Hand an sich legen muß, wenn die Erinnerung der Vergangenheit Macht über ihn gewinnt, daß ihm das Leben dann gar nichts mehr bedeuten kann, eben weil es ihm in dem entscheidenden Augenblick alles bedeutet hatte, das ist unserem Gefühl vollständig klar, wiewohl es unser Verstand kaum durchdringen kann.

Ich will die Beispiele nicht häufen, sondern eine allgemeine Deutung versuchen. Die Lehre von der schrankenlosen Herrschaft des Selbsterhaltungstriebes ist deswegen einseitig und verirrt sich in Widersprüche, weil sie zu sehr am Augenschein haftet und zu wenig auf die psychologischen Voraussetzungen zurückgeht. Eine dieser Voraussetzungen aber, und die wichtigste vielleicht, glaube ich in dem verschiedenen Verhalten des Menschen, dem passiven und dem aktiven Verhalten, aufgezeigt zu haben. Die Selbsterhaltung ist nicht in dem Sinne des Menschen höchstes Ziel, daß es ihm vor allem auf die krude Tatsächlichkeit des Erfolges, auf das Faktum des Weiterlebens ankäme. Dagegen sprechen Phänomene, die gebieterisch eine andere Art der Erklärung fordern, die Phänomene der Selbstopferung, der Selbstgefährdung, der Selbstvernichtung. Der Mensch will nicht um jeden Preis leben: aber er will um jeden Preis Macht über sein Leben haben. Er will sich die freie Wahl über Sein und Nicht-Sein wahren. Er will unabhängig und aktiv bleiben.

Hieraus allein wird nicht bloß die Möglichkeit des Selbstmordes verständlich, sondern auch der große Reiz, den der Ge-

danke an den Selbstmord gerade schwachen oder zerrissenen Naturen häufig bietet. So demütigend das Gefühl auf sie wirkt, sich nicht schöpferisch bewähren zu können, es ist ihnen ein Trost, daß wenigstens die Entscheidung über Tod und Leben in ihre Hand gegeben ist. Und wenn sie dann wirklich nach einem Werkzeug der Vernichtung greifen, so genießen sie in diesem Augenblicke immer noch das Bewußtsein, ihr eigenes Schicksal zu bestimmen. Es gibt Menschen, für welche dies die erste und zugleich die letzte Probe ihrer Aktivität und Willenskraft ist. Sie gehen in den Tod, nicht einmal um der Welt, sondern um sich selber zu beweisen, daß sie den Mut dazu besitzen; auch auf die logisch kaum faßbare Bedingung hin, daß der Genuß dieses Gefühls schon in dem Momente seiner Entstehung notwendig erlöschen muß.

Wir haben daraus den zwingenden Schluß zu ziehen, daß es nicht die Selbsterhaltung ist, sondern die Selbst**entfaltung**, die der Mensch im Grunde seines Wesens sucht. Und daß die Selbstentfaltung manchmal das Gegenteil der Erhaltung fordert, nämlich die Zerstörung seiner selbst. Es scheint damit von einer neuen Seite ein Beweis für die Richtigkeit der Nietzscheschen Lehre erbracht, daß der menschliche Grundwille nicht auf das nackte Dasein, sondern auf die Macht gerichtet ist, — mag man sich den Folgerungen gegenüber, die Nietzsche daraus für die Ethik zog, auch ablehnend verhalten. Und die erste Probe dieses Machtgefühls ist die, daß der Mensch sich als Herrn und Meister seines eigenen Schicksals weiß.

## II. Tapferkeit.

Es gibt wenig Tugenden, deren Wert sich so unbedingt im Ansehen der Menschheit behauptet, wie der der Tapferkeit. Sie ist gleichsam die beharrende Substanz in der Flucht moralischer Phänomene, die kein noch so radikaler Wechsel ethischer Standpunkte und Maßstäbe auflösen konnte. Schon im Naturzustande überragt sie die anderen Vorzüge und Fertigkeiten. Das Herandämmern der Zivilisation und der Kultur erhöhte ihren Glanz noch, den keine weitere Entwicklung ernstlich trübte. Die Antike kannte kaum ein vornehmeres sittliches Ideal. Herakles und Theseus werden vom Mythus mit einem beinahe göttlichen Glanze umgeben. Nicht die körperliche Stärke, sondern der Mut, die Überwindung des schlimmsten Gegners, der Feigheit, der Todesfurcht wird gepriesen. Deswegen läßt die Ilias Hektor nicht minder sympathisch erscheinen als seinen Besieger Achilles. Und auch wo List und Klugheit sich in glänzender Weise bewähren, wie bei Odysseus, müssen Energie und Kühnheit hinzutreten, um das Heldenbild zu vollenden.

Herrschte darin bei Griechen und Römern, überhaupt bei allen Nationen des Altertums Übereinstimmung, so hat das Christentum, das sonst die Empfindungsweise der Menschheit von Grund aus revolutionierte, gerade in diesem ent-

scheidenden Punkte keine prinzipielle Änderung herbeigeführt. Bloß die äußere Erscheinungsform der Tapferkeit wechselte. Unter dieser Hülle blieb ihr eigentliches ursprüngliches Wesen aber unverändert. An Stelle des Kriegshelden trat der Märtyrer des Glaubens, an Stelle des aktiven ein passiver Heroismus, der in seiner erhabenen Unerschütterlichkeit und Majestät noch mehr zur Bewunderung zwang. Es ist übrigens begreiflich, daß kraftstrotzende und unverbrauchte Völker wie die Germanen dem Hang nach kriegerischen Abenteuern nicht entsagen konnten und ihn mit dem christlichen Ideal zu versöhnen suchten. So entstanden die Organisationen des Mittelalters, die eigenartige Verbindung weltlicher mit geistlicher Macht, die in den Kreuzzügen und in den Gebilden der Ordensritter ihren faszinierenden Ausdruck findet. Man kann sagen, daß diese zweifache Form des Heroismus bis in die jüngste Gegenwart sich erhalten hat: noch immer ringt die heidnische mit der christlichen, streben beide danach, irgendwie eins zu werden. Wenn die Renaissance auch zugunsten der ersteren entschied, die Rückwendung ist in den späteren Jahrhunderten keineswegs ausgeblieben. Und wie sehr das Gemüt der modernen Menschheit sich noch zwischen beiden Extremen bewegt, die immerhin im Begriff der Tapferkeit zusammenkommen, lehrt die Gegenüberstellung der zwei einflußreichsten Denker unseres Zeitalters, Tolstois und Nietzsches. Die Weltanschauung beider ist eine heroische, aber in dem grundverschiedenen Sinn des Wortes, der den Abstand zwischen dionysischer, antiker und christlicher Kultur, zwischen dem Heldentum der Kraftentfaltung und dem Heldentum der Entsagung durchmißt.

Schon dieser kurze historische Überblick zeigt uns, daß das Phänomen der Tapferkeit einerseits ein dominierendes blieb; unabhängig von den inneren und äußeren Umwälzungen unsres Geschlechtes, daß es aber andrerseits nicht eindeutig bestimmt ist, sondern dem Betrachter verschiedene Aspekte weist, daß mithin seine Analyse erheblichen Schwierigkeiten begegnet. Die meisten Menschen würden daher auch in Verlegenheit geraten, verlangte man von ihnen eine strenge Definition. Die Tapferkeit, wird es dann wohl heißen, ist die Bereitschaft, sich in unmittelbare Gefahr zu begeben, sein Leben aufs Spiel zu setzen, vor einer Bedrohung desselben nicht zurückzuweichen. Allein diese Definition ist zu weit. Sie umfaßt, wie ich gleich zeigen werde, auch Erscheinungen, die wir schon instinktiv, ohne uns viel Rechenschaft zu geben, von der Tapferkeit unterscheiden. So nennt man einen Bergfex, der in touristischer Beziehung außerordentliche Leistungen vollführt, nicht tapfer, sondern verwegen, tollkühn, waghalsig; lauter Bezeichnungen, denen eine tadelnde Nebenbedeutung anhaftet. Die Erstbesteigung des Matterhorns, der Glocknerwand war bloß eine Bravour, wogegen wir Hannibals Alpenübergang eine Heldentat größten Stils nennen. Es ist auf den ersten Blick klar, worin der Unterschied gelegen ist. Darin, daß es bei der Tapferkeit nicht bloß auf die *subjektive Haltung* des Menschen ankommt, sondern auch auf den *objektiven Zweck*, der erfüllt wird. Eine sportliche Leistung dient aber keinem sehr hohen Zwecke: bei ihr kommt es vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, auf die subjektive Seite der Selbstzucht und Selbstbeherrschung an. Auch

wer in den sicheren Tod geht, hat nicht das Recht, sich einen Helden zu nennen, wenigstens in dem Sinne nicht, in dem dieser Titel demjenigen gebührt, der sich wie Giordano Bruno für eine Idee, wie Savonarola für seinen Glauben, wie Winkelried für sein Vaterland opfert. Es ist hier völlig klar, daß man das Wesentliche der Tapferkeit nicht so sehr im äußeren Verhalten des Individuums, in seiner Entschlossenheit und Todesverachtung als in der inneren Motivation erblickt. Und zwar scheint der Gesichtspunkt der Betrachtung ein humanitärer, sozialethischer. Es muß jemand der Gemeinschaft, der ganzen Menschheit oder wenigstens einem kleineren Kreise dienen. Ein Nordpolfahrer, dem es bloß auf den Rekord ankommt, der früher am Ziele gewesen sein will als alle andern, genießt deshalb viel weniger Achtung und Bewunderung, auch wenn er sein Ziel erreicht, als der bescheidenere Forschungsreisende, der keine Gefahren scheut, weil er seinen Wissensschatz und den der Menschheit zu bereichern trachtet.

Es verhält sich mithin so, daß man nicht jeden, der sein Leben aufs Spiel setzt, einen Helden nennt. Die weitere Bedingung ist die, daß der Gewinn ein idealer sei, dem ein allgemeiner Wert eignet. Es muß sich der Betreffende für etwas Großes opfern oder zu opfern bereit sein, nicht aber für etwas Gleichgültiges, Bedeutungsloses oder gar für etwas, das eines vornehmen, guten Menschen nicht würdig ist. Einen Verbrecher nennt man nicht tapfer, auch wenn er hoch erhobenen Hauptes, ohne mit einer Wimper zu zucken, zum Blutgerüst schreitet. Und wenn man zuweilen die Tapferkeit einer Räuberhorde

rühmen hört, wenn sogar von seinen größten Gegnern der Todesmut Catilinas und seiner Schar unumwunden anerkannt und gepriesen wird, so steht das mit meiner früheren Erklärung keineswegs im Widerspruch. Denn auch hier war es, wenigstens in der entscheidenden Stunde, etwas Höheres, wofür diese sonst dem Raube und der Zerstörung ergebenen Menschen gestorben sind: es war die Idee der Treue, der wechselseitigen Gemeinschaft und Solidarität, die jedem zur Pflicht machte, das Schicksal des andern, mochte es auch das der Vernichtung sein, zu teilen.

Allein, man darf diesen sozialen Gesichtspunkt auch nicht überschätzen und wähnen, bloß in der Masse, in der Gesellschaft könne die Tugend der Tapferkeit gedeihen. Sie ist vielmehr, wie ich jetzt zu zeigen beabsichtige, eine rein individuelle Tugend, was man damit unwillkürlich andeutet, daß man von persönlichem Mut spricht. In der Tat muß der Mut einen persönlichen Charakter besitzen; wo er unpersönlich wird, büßt er seinen eigentlichen Wert, seine spezifische Bedeutung ein. Das ist eine weitere, wichtige Einschränkung, die wir vorzunehmen haben. Wir müssen die Tapferkeit von dem dumpfen Fanatismus unterscheiden, dem die persönliche Prägung abgeht. Dahin gehört die stumme Todesverachtung der Orientalen, insbesondere mongolischer Völkerschaften, zum Beispiel der Japaner. Wir haben sie in den Kämpfen, die Japans Größe begründeten, kennen gelernt und bewundert, wie wir etwa ein Naturphänomen, das Aufleuchten des Nordlichtes, einen Sturm auf dem Ozean bewundern; aber es fehlt uns Europäern dafür das letzte innere Verständnis, wir können uns nicht in solch eine

Empfindungsweise hineinleben, sie hat für uns nicht das Erlösende und Befreiende jeder im wahren Sinne des Wortes menschlichen und moralischen Erscheinung. Sie tritt uns mit der Wucht eines Elementarereignisses, nicht aber mit dem Pathos eines ethischen Phänomens gegenüber. Der japanische Soldat, der sich blind in den Tod stürzt, fast ohne Regung von innerem Widerstand, den er erst überwinden müßte, er scheint uns noch gar nicht zum Bewußtsein seiner Individualität erwacht zu sein, sondern sich bloß als ein Glied der Gesamtheit zu fühlen. Da er bloß in ihr lebt, in ihr und nicht in den Tiefen des eigenen Wesens Wurzeln gefaßt hat, fällt es ihm auch nicht schwer, für sie zu sterben. Einem ähnlichen Verhältnis begegnen wir im Mohammedanismus, dessen Bekenner stets durch ihre Furchtlosigkeit glänzten. Dem religiösen und nationalen Fanatismus geht hier als wirksames Motiv der Fatalismus zur Seite. Der Mensch ist davon überzeugt, daß er sein Schicksal nicht in sich selber trägt, daß es nicht von seinem Tun und Lassen abhängt, was er erreicht und was aus ihm wird, daß er nichts ist als ein Spielball in der Hand einer höheren Macht, die nach ihrer Willkür mit ihm verfährt. Auch von dieser Vorstellung können bloß Menschen durchdrungen sein, die kein wahrhaft aktives, persönliches Leben führen, die nicht das Bedürfnis haben, ihre Individualität und ihr Schicksal in Freiheit zu gestalten, die ihr Dasein als eine bloße Tatsache, wenn nicht gar als einen Zufall hinnehmen, nicht aber als eine innere Aufgabe. Denn jeden, der etwas aus sich machen will, der fühlt, daß er etwas aus sich machen soll,

müßte das Bewußtsein von seiner absoluten Unfreiheit und Sklaverei niederschmettern.

Was nämlich am klarsten die Grenzlinie zwischen dem bloßen Dahinvegetieren und dem wahren Leben bezeichnet, ist die Überzeugung, selber Meister seines Schicksals zu sein, selber wollend, wählend und entscheidend einzugreifen. Es ist, um es noch deutlicher auszusprechen, die Überzeugung davon, überhaupt etwas zu sein, ein eigenes Ich zu besitzen. Wer dieselbe bloß im geringen Maße oder gar nicht kennt, führt eigentlich eine unpersönliche, keine wahrhaft individuelle Existenz. Und es wird ihm verhältnismäßig leicht werden, auf dieselbe zu verzichten, in den Tod zu gehen. Denn das Gefühl des Verlustes wächst proportional mit dem Gefühl des Besitzes: wer mithin noch kein Ich, keine Persönlichkeit in höherer Bedeutung hat, sondern bloß einen Schatten davon, der wird weniger darum besorgt sein, diesen Schatten zu erhalten, der wird — man kann es noch krasser zum Ausdruck bringen — extremen Falles den Unterschied zwischen Tod und Leben überhaupt nicht als einen so wesentlichen empfinden. Es ist mithin begreiflich, daß mit jeder Art von Fatalismus sich leicht Fanatismus und Todesverachtung verbinden. Was hier von außen als Tapferkeit erscheint, ist, von innen gesehen, nichts als eine Schwäche und Stumpfheit des Empfindens. Es ist etwas Dumpfes, Tierisches und eben deshalb nichts Heldenhaftes in dieser Preisgabe seiner selbst, in diesem Schwinden des Selbsterhaltungstriebes.

Denn, damit wir hierüber völlig ins Reine kommen, das Phänomen der Tapferkeit ist für uns unzertrennlich mit dem

klaren Bewußtsein dessen verbunden, was jemand einsetzt und wofür er es einsetzt. Er muß das volle Bewußtsein der eigenen Individualität, ihrer Bedeutung, ihres Wertes haben. Den stärksten Eindruck übt das Bild des sterbenden Weisen auf uns, wie es Plato im „Phaedon“ zeichnete. Wir blicken in das helle, von Furcht und Bängnis ungetrübte Auge des Sokrates, der in göttlicher Ruhe nach dem Schierlingsbecher greift, um seine Lehre scheidend zu besiegeln. Wer eines Narkotikums bedarf, wer sich betäuben oder berauschen muß, um ohne Zagen in den Tod zu gehen, den können wir, auch wenn er dann durchaus standhaft bleibt, nicht im gleichen Maße bewundern und ehren. Der Wahnsinnige erscheint uns niemals als ein Held, denn er weiß nicht um sein Wollen und Handeln, er sieht die Gefahr nicht, in die er sich stürzt. Es gibt nun zahllose Übergänge zwischen der Verrücktheit und dem gesunden Geiste. Und so messen wir auch den Grad der Tapferkeit daran, wie weit sie von dem ersten Extrem entfernt ist. Wie ich glaube, kommt dies Maß häufiger zur Anwendung, als man es unmittelbar wahrnimmt. So zaudert man zumeist, Selbstmörder tapfer zu nennen, wiewohl sie doch in der Verleugnung des angebornen Lebensinstinktes am weitesten gehen. Wahrscheinlich im tiefsten Grund deshalb, weil man annimmt, daß in ihnen das seelische Gleichgewicht gestört war, daß sie nicht mehr volle Macht über ihren Geist und Willen hatten. In der Tat entbehrt diese Annahme häufig nicht der äußeren Stütze. Die meisten Selbstmorde werden plötzlich, unerwartet verübt, und wenn der Gedanke, der Vorsatz auch schon lange da war, seine Ausführung scheint unter

dem spontanen, ungeheuren Drucke eines einzigen Augenblickes vor sich zu gehen. Ich hatte Gelegenheit, eine Reihe von Fällen selbst zu beobachten, und meine Beobachtungen fanden in fremden Berichten ihre Ergänzung. Sehr häufig sprachen noch wenige Stunden vor der Entscheidung alle Anzeichen dafür, daß im Selbstmörder der Entschluß noch nicht gereift, vielleicht noch gar nicht gefaßt war, daß er sich mit den praktischen Angelegenheiten der Gegenwart beschäftigte; Pläne für die Zukunft entwarf. Und dann mit einemmal, wie infolge eines ungeheuren äußeren Ruckes, reißt der Faden mitten auseinander. Es wird hier unwillkürlich der Eindruck erweckt, als seien die Verhältnisse stärker als der Mensch, als stünde er unter einem furchtbaren Zwange, als würde sein Wille vom Schicksal gebunden. Man hat die Empfindung, daß er bloß mit halbem Bewußtsein handelt. Auch wenn es kein konventionelles Motiv, Furcht vor Strafe, vor gesellschaftlicher Ächtung ist, was ihn in den Tod treibt, sondern ein unüberwindlicher Affekt, eine große Leidenschaft, er erscheint uns als ein Gebundener und nicht als ein Freier. Wo dies nicht der Fall ist, wo jemand mit völlig klarem Geiste aus prinzipiellen, ethischen Gründen nach der Todeswaffe greift, ist zwischen ihm und einem Märtyrer auch kein wesentlicher Unterschied mehr.

Die Logik dieser Wertungsweise ist eine ziemlich durchsichtige. Aber ihre Tragweite ist größer, als man wahrscheinlich ahnt. Man nennt bloß denjenigen tapfer, der es mit vollem Bewußtsein ist. Erst dann nämlich bekundet er, was am meisten bewundert wird: Selbstüberwindung. Einen Gegenstand weg-

zuwerfen, dessen Wert man nicht kennt oder nicht schätzt, dazu gehört wenig — auch wenn dieser Gegenstand das eigene Dasein ist. Und so erklärt sich daraus, daß wir weder die Handlungsweise desjenigen eine Heldentat nennen, der im Rausche sich dem Tode weiht, noch den Selbstmord des Nihilisten, der auf ein Ding freiwillig Verzicht leistet, das er ohnehin dem Nichts gleich achtet. Tapfer sein, das heißt, vom Wert des Lebens durchdrungen sein, und dennoch einen weit größeren Wert anerkennen, sich diesem unterwerfen, ihm sogar das Leben hingeben. Erst in solcher Unterwerfung liegt die höchste Erfüllung der Persönlichkeit. Der tapfere Mensch, so dürfen wir auch sagen, muß ganz er selbst sein; und er muß zugleich mehr sein als er selbst: erst dieser Überschuß ist es, der seiner Individualität die Größe und Bedeutung gibt. Denn das menschliche Dasein unterscheidet sich vom tierischen dadurch, daß es nicht auf die Selbsterhaltung beschränkt bleibt, daß es nicht ausschließlich um die eigene Achse kreist, daß es stets auf ein höheres Ziel gerichtet ist, von einem höheren Ideal getragen wird. Es ist kein bloßes Paradoxon, sondern tiefe Wahrheit, wenn es heißt, das Leben besitze bloß dann einen Wert für den Menschen, wenn es etwas gibt, das ihm noch wertvoller ist als das Leben selber.

Die Tugend der Tapferkeit ist der sichtbare Ausdruck dieses Verhaltens. In ihr gibt sich die Synthese der Persönlichkeit und des Ideals, gibt sich demzufolge die Entwicklung der idealen Persönlichkeit kund. Und wir begreifen jetzt, wo wir von einem Punkte aus das Ganze der bisherigen Ausführungen überblicken,

ihre innere Konsequenz und Einheitlichkeit. Wir begreifen, daß die Tapferkeit weder mit der Verwegenheit, noch mit dem Fanatismus verwechselt werden darf. Denn, was aus blinder Verwegenheit, aus dreistem Wagemut geschieht, ermangelt zumeist der Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit, mit einem Worte, des idealen Charakters. Man erinnert sich hier an die Beispiele, die ich vornehmlich und mit Absicht der Sphäre des Sports entnahm. Wo anderseits ein wilder Fanatismus im Spiele ist, dem sich bezeichnenderweise so leicht eine fatalistische Gesinnung verbindet, sahen wir die zweite Bedingung der Tapferkeit, das persönliche, individuelle Moment schwinden. Im übrigen glaube ich, daß diese beiden Momente, das ideale und das individuelle, sich nicht so strenge scheiden lassen, daß sie im Grunde identisch sind. Denn eine unsrer tiefsten Voraussetzungen ist es, daß wahre Persönlichkeit stets einen idealen Charakter hat, und umgekehrt, daß, was ein wahres Ideal ist, sich uns immer in einer persönlichen Gestalt offenbart und durch die Macht des persönlichen Erlebnisses von uns Besitz ergreift.

---

## III. Egoismus.

1.

Während man sich im Laufe der letzten Jahrhunderte, zumal seit dem Aufklärungszeitalter, daran gewöhnt hat, alle seelischen Regungen, auch die erhabensten und edelsten, aus irgendeiner Form des Egoismus, meistenteils schlechthin aus dem Selbsterhaltungstriebe herzuleiten, ist die Gegenwart andrerseits durch eine außerordentliche Steigerung des sozialen Wesens charakterisiert; es wird vielfach bloß das Gemeingefühl als wahrhaft sittlich, die soziale Ethik als Quelle aller Tugenden betrachtet und dementsprechend als schlimmster Vorwurf der einer egoistischen und selbstsüchtigen Gesinnung empfunden. Dieser Widerspruch, der uns in mancher Beziehung auch als ein solcher zwischen Theorie und Praxis entgegentritt, weist auf eine Lücke in den Voraussetzungen selbst hin, welche wir ins Auge fassen wollen. Wir werden in dieser Untersuchung über den Egoismus, seine Bedeutung und Grenzen, eine Bestätigung und Erweiterung der Resultate gewinnen, zu denen uns die Analyse des Selbsterhaltungstriebes geführt hat.

Man nennt einen Menschen gemeiniglich egoistisch, wenn er bloß für seinen eigenen Vorteil Sorge trägt, und man nennt ihn dann einen Altruisten, wenn er ohne persönliche Neben-

absichten auch den Vorteil der Mitwelt fördert. Damit wähnt man, die Frage beantwortet zu haben, hat sie aber in Wahrheit erst gestellt. Denn der Begriff des Vorteiles ist ein äußerst dehnbarer und biegsamer Begriff, mit dem die verschiednen Menschen einen sehr verschiednen Sinn verbinden. Der eine hält es für vorteilhaft, Geld zu sammeln, auch wenn er davon keinen Gebrauch machen kann; der andre hält es für vorteilhafter, es haufenweise zum Fenster hinauszuwerfen. Es gibt aber auch Leute, die es für vorteilhaft halten, ganze Nächte am Studiertische zu verbringen und zum Nachteil ihrer Gesundheit, ihres materiellen Wohlergehns sich der Erforschung der Wahrheit zu widmen, ohne daß sie dabei an das eigene Wohl oder an fremdes Wohl denken. Soll man alle drei, weil sie nicht unmittelbar für ihre Nebenmenschen interessiert sind, schlechthin als Egoisten zusammenwerfen? Man darf auch nicht einwenden, die Arbeit des Gelehrten komme der Gesellschaft zugute, und deshalb sei der Gelehrte kein Egoist. Hier wird nämlich der Erfolg mit dem inneren Motiv verwechselt: Die höhere, kritische Ethik, zu der wir uns bekennen, mißt den Wert einer Handlung aber nicht an dem äußeren Effekt, zu dem sie führt, sondern an dem Motiv, an der Absicht und der Gesinnung. Sonst wäre auch der leichtsinnige Verschwender ein Altruist, denn es kann nicht geleugnet werden, daß das von ihm vergeudete Geld häufig den besitzlosen Klassen zugute kommt und eine heilsame Nivellierung krasser Vermögensunterschiede begünstigt. Ich weiß, was man mir entgegenhalten wird. Der Geizhals wie der Verschwender, beide denken bloß an sich, an ihr eignes

Vergnügen, und ihr Unterschied besteht lediglich darin, daß sie es ganz anderswo suchen. Der aufopferungsvolle Gelehrte dagegen bewegt sich nicht in dieser Enge der Interessen, und wenn er auch nicht an die andern denkt, so doch noch weniger an sich selbst und seinen privaten Vorteil.

Darin ist schon eine etwas genauere Definition des Egoismus enthalten: ein Egoist wird hier derjenige genannt, dessen Sinnen und Denken um das eigne Ich kreist. Diese Definition ergibt sich mit Notwendigkeit aus den Voraussetzungen und scheint sich für den ersten Blick auch mit dem wirklichen Sachverhalt zu decken, der uns täglich entgegentritt. Nichtsdestoweniger halte ich sie für falsch und für die Quelle schwerwiegender Irrtümer, was insbesondere aus ihren Konsequenzen hervorleuchtet. Eine solche Konsequenz ist zum Beispiele der Zusammenhang von Nervosität und Egoismus, der häufig angenommen wird und den ich schon um seiner zeitgemäßen Bedeutung willen ins Auge fassen möchte, dann aber auch deshalb, weil er uns zur einzig richtigen Definition des Egoismus verhelfen wird.

Der landläufigen Auffassung entgegen bin ich allerdings der Ansicht, daß es sich hier eher um ein Verhältnis des Gegensatzes als um ein solches der Ähnlichkeit oder gar der Gleichheit handelt. Freilich, wenn man die Meinung vertritt, der Egoismus eines Menschen bestehe darin, daß seine Gedanken sich unablässig um das eigene Ich bewegen, dann muß man den Neurastheniker schlechterdings einen unverbesserlichen Egoisten nennen. Allein die Definition ist falsch und deswegen auch die Konsequenz, die aus ihr gezogen wird.

Um dies zu erläutern, möchte ich zunächst folgendes zu bedenken geben. Es ist ohne weiteres klar, daß eines der hauptsächlichen Kennzeichen der Nervosität eine gesteigerte Erregbarkeit ist. Eine gesteigerte Erregbarkeit setzt aber, wo ihre Ursache nicht rein körperlicher Art ist, stets ein gesteigertes Interesse an den Dingen voraus, von denen man erregt wird. Was uns nichts bedeutet, pflegt uns kalt und gleichgültig zu lassen. Die Erfahrung bestätigt dies in reichstem Maße. Schon daß gerade sensible und leidenschaftliche Naturen zur Nervosität neigen, durch geringfügige Störungen aus dem Gleichgewicht gehoben werden und in einen Zustand quälender Unruhe geraten, können wir als ein gewichtiges Zeugnis betrachten. Der Grund hierfür ist leicht einzusehen. Das Wesen der Sensibilität und der Leidenschaft besteht ja darin, daß solche Naturen an den Wurzeln ihrer Individualität mit den Wurzeln a n d r e r Geschöpfe inniger verwachsen sind, daß sie sonach unter jeder Störung dieses Zusammenhanges leiden. Sie reagieren deshalb mit gesteigerter Heftigkeit dagegen, sie sind schwerer zu behandeln, der Verkehr mit ihrer Umgebung balanciert oft auf den Nadelspitzen eines krankhaften Mißtrauens, — — und dennoch wäre es kurzsichtige Verständnislosigkeit, sie Egoisten zu nennen, da ja nicht der Eigennutz, sondern im Gegenteile das Interesse für andere Menschen und Dinge die Ursache ihrer Reizbarkeit ist.

Erinnern wir uns daran, wie rücksichtslos sich gerade leidenschaftlich Liebende aus extremer, oft übertriebener Fürsorge um das Wohl der ihnen teuren Personen gebärden. Nicht selten heißt es von Liebesehen, sie seien in der Regel weniger glück-

lich als Vernunftehen. Was daran wahr ist und nicht auf Rechnung philiströser Rankünе kommt, erklärt sich ohne weiteres aus dem Früheren. Menschen, die einander trotz aller Intimität der Beziehungen im Grunde gleichgültig geblieben sind, haben wenig gemeinsame Berührungspunkte, und es entwickelt sich auch jene Reibung nicht zwischen ihnen, welche die Quelle der Wärme, aber auch des Widerstandes ist. In Fällen wie diesen sehen wir Mann und Frau ein musterhaftes Zusammenleben führen, eben weil sie strenge genommen — gar nicht zusammen leben. Wo aber eine Person innig an der andern hängt, wo ein Schicksal innig in das andere greift, dort ruft jede noch so leise Veränderung eine beispiellose Erschütterung in der fremden Seele hervor. Wenn es daher bisweilen aus nichtssagenden Anlässen zu kränkenden Vorwürfen und Auseinandersetzungen kommt, wäre es doch höchst kurzsichtig und verkehrt, dies auf den Egoismus eines der beiden Teile oder aller beider zurückzuführen. Gerade das Gegenteil ist die Wahrheit.

Wir können aber noch weiter gehen. So wenig die Beziehung, die man in unseren Zeiten zwischen dem Genie und dem Irrsinn oder gar dem Verbrechen hat stiften wollen, aufrecht zu erhalten ist, die harmlosere Affinität zwischen Begabung und Neurasthenie ist eine verbürgte Tatsache der Erfahrung. Begabte Menschen sind zumeist Neurastheniker leichteren oder schwereren Grades. Trotzdem ist es der Gipfelpunkt der Oberflächlichkeit, das Phänomen der Begabung oder gar der Genialität mit dem Egoismus in Zusammenhang zu bringen. Zwar gibt es einfältige Leute genug, die in dem Wahne befangen sind,

man erkenne das Genie vor allem daran, daß es die Mitwelt in rücksichtsloser Weise auszubeuten und zu beherrschen suche, und die daher durch die billige Pose der Brutalität etwas von seinem strahlenden Nimbus zu erhaschen streben. Aber wenn auch das moderne Truggebilde des Renaissancemenschen zu so unglaublichen Irrtümern den Anlaß gab, in den höheren Geistesschichten hat eine reinere und reifere Erkenntnis vom Wesen der Genialität sich den Pfad gebahnt. Genial kann nicht derjenige genannt werden, der seine Seele neidisch vor der ganzen Welt verschließt, um sie heimlich mit ihren geraubten Schätzen zu bereichern, sondern bloß derjenige, der seine Seele dem Weltall und der Menschheit öffnet, um all ihr Leid und Glück in sich aufzunehmen. So nennen wir einen Künstler, einen Denker um so genialer, je mehr menschliche Motive in seinen Werken mitschwingen, je stärker und reicher die Resonanz ist, welche die Welt in seinem Innern findet. Es ist nicht die Verengung, sondern die schrankenlose Erweiterung des persönlichen Daseins, nicht die Gebärde der selbstsüchtigen Berechnung, sondern der Hingabe, was in ihm zur Bewunderung hinreißt.

Und dennoch sind geniale Menschen oft spröde und schwer zugänglich, ihr nervöses Naturell läßt sie nach außen sprunghaft und unberechenbar erscheinen oder umschließt sie mit einem harten Panzer des Mißtrauens. Sie können ungewöhnlich rücksichtslos sein, und ihre Rücksichtslosigkeit wächst mit der Höhe der Widerstände, die ihnen entgegentreten; um sich durchzusetzen, bringen sie manchmal fremde Schicksale zum Opfer. Hieraus abermals ihren Egoismus zu folgern und nun etwa trium-

phierend auszurufen, das Exempel stimme, wäre ein grober logischer Fehler. Derselbe logische Fehler, der dem ganzen Gedankengang zugrunde liegt. Man verwechselt überall, wo man die Äußerungen der Nervosität, der Sensitivität, der Leidenschaft, der Begabung und Genialität für Symptome des Egoismus ansieht, die Ursache mit der Wirkung, den Grund mit der Folge. Die Wirkung mag noch so egoistisch erscheinen, ihre Ursache ist, wie wir gesehen haben, stets altruistischer Natur. Denn sie ist in dem erhöhten Interesse gelegen, das der nervöse, der sensible, der leidenschaftliche, der geniale Mensch am fremden Dasein nimmt. Dieser scheinbare Widerspruch ist uns ja bekannt genug: zwei Liebende nennt man oft die größten Egoisten, gerade weil die wechselseitige Hingabe, die ihr Verhältnis charakterisiert, sie um so stärker gegen die übrige Welt abschließt. Und was die rücksichtslose Härte des genialen Menschen angeht, so wird dieselbe durch die große, weltbefreiende Idee gerechtfertigt, deren Erfüllung er sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, und läßt sich am wenigsten aus kleinlichem Eigennutz erklären.

Wir können nun, wieder zum Ausgangspunkt zurückkehrend, uns die Frage vorlegen, ob es wirklich eine richtige Definition ist, wenn man sagt, ein Egoist sei derjenige, dessen Gedanken sich zumeist mit dem eigenen Selbst beschäftigen. Daß die Anwendung, die von dieser Definition gemacht wird, oft eine falsche ist, davon überzeugten wir uns soeben. Es kommt nämlich ganz darauf an, in was für einem Sinn und zu was für einem Zweck jemand an sich denkt. Deshalb ist die Definition einerseits

zu eng, anderseits zu weit. Es gibt nämlich ganz ungewöhnliche Egoisten, die dennoch sehr wenig an sich denken, und es gibt Menschen, die, ohne Egoisten zu sein, mit ihrem Denken kaum von der eigenen Person loszukommen vermögen. Der absolute Gegensatz, der hier zwischen dem eigenen und einem fremden Ich angenommen wird und daher auch zwischen dem Interesse an sich selber und dem Interesse für einen andern, ist überhaupt unhaltbar. Wer einen Menschen liebt, der vergißt, mag er noch so sehr in ihm aufgehen, dennoch niemals an das eigene Ich: ja, er betont es insgeheim um so stärker, als er liebt. Das beweist die Eifersucht, die dieses Recht der eigenen Person zur Geltung bringen will. Dies ist auch ganz klar. Wenn ein Mensch seiner Existenz, seiner Individualität keinerlei Bedeutung beimißt, dann können ihm auch die andern nicht viel bedeuten. Das Bewußtsein des eigenen Wertes ist immer das Maß des fremden Wertes. Daher die zwingende Wahrheit in dem bekannten Ausspruche Pascals, je origineller ein Mensch sei, desto origineller finde er die andern Menschen.

Die Eigenliebe im höheren Sinne des Wortes, die allerdings schroff von der Selbstsucht unterschieden werden muß, widerspricht deswegen so wenig der Nächstenliebe, daß sie vielmehr geradezu deren geheime Voraussetzung bildet. Menschen, die sich innerlich hassen, asketische Naturen, die gegen sich voll ungezügelter Härte sind, sie sind zumeist auch hart gegen die Mitmenschen und allem Lebenden feindlich. Das kann bloß derjenige verkennen, der wähnt, die ursprüngliche Daseinsform der Menschheit sei die der absoluten Einsamkeit, die einzelnen

Individuen seien voneinander getrennt wie isolierte Atome, und die Wohlfahrt des einen sei daher mit dem Ruin des andern verknüpft. In Wirklichkeit aber durchdringt ein Lebensstrom alle Kreaturen, sie sind an einer unterirdischen Wurzel verbunden, und der Sinn des Liebesphänomens ist es, die innere Notwendigkeit dieses wechselseitigen Zusammenhanges der Schicksale zu offenbaren. Nehmen wir ein so allgemeines Phänomen wie die Elternliebe. Wenn die Erzeuger gerade ihr Kind lieben, so ist darin unverkennbar ein Stück Eigenliebe gelegen, die aber diesmal auf ein zweites Geschöpf projiziert erscheint. Und dennoch wird man diese Regung kaum Egoismus nennen, ja man feiert sie sogar gerne als den höchsten Ausdruck altruistischer, selbstloser Hingabe. Der sicherste Beweis dafür, daß die Grenzen zwischen dem Ich und dem Du fließende sind, daß beide einander nicht als zwei unvereinbare Gebiete entgegengesetzt werden dürfen. Nochmals: die Eigenliebe, richtig verstanden, ist nicht die Verneinung, sondern die Bedingung der Nächstenliebe. Bloß die Richtung, die dieser Affekt nimmt, kann eine verschiedene sein. Es gibt nach außen und nach innen gewendete Naturen: Menschen, die ihr eigenes Ich bloß im Mitmenschen, und Menschen, die den Mitmenschen bloß in ihrem eigenen Ich zu bejahen vermögen. Jene kann man expansive, diese kann man reflexive Naturen nennen. Jene sind sehnsüchtig nach Vereinigung, nach Mitteilung, nach Gemeinschaft, sie erwachsen erst im intensiven Zusammenschluß mit der Mitwelt zum Bewußtsein ihrer selbst. Diese sind einsamer, schweigsamer Art, zumeist in sinnende Selbstbetrachtung versunken, scheinbar ohne ein stär-

keres Verhältnis zu den äußern Dingen. Expansiv sind größtenteils die Künstler veranlagt, die ein tiefer Drang erfüllt, sich der ganzen Welt zu verbinden, die sich selber erst in den Gestalten finden, welche sie ins Leben rufen. Reflexiv ist der Philosoph veranlagt, der grübelnd sich in den innersten Mittelpunkt des eigenen Wesens zu versenken trachtet. Dennoch wäre es gänzlich unrichtig, solch einen Menschen egoistisch zu nennen, weil er viel über sich nachdenkt. In der Seele des Philosophen schwingt eben das Schicksal der ganzen Welt mit, und gerade indem sein Blick nach innen gerichtet ist, ergreift er alle Dinge und nimmt an ihnen teil.

Aber was bleibt nun für eine Definition des Egoismus übrig, wenn es weder die Eigenliebe, noch die Beschäftigung mit dem Ich sein soll? Offenbar eine von den bisherigen wesentlich verschiedene. Nicht darin besteht der Egoismus, daß einer bloß seine Person mit Ausschluß der andern liebt, also wiederum nicht in der Entgegensetzung des Ich und des Du, sondern ganz allein in der Verengung, der Verkleinerung und Verkümmerung seines Fühlens überhaupt, einerlei, ob es sich nach außen oder nach innen richte, darin vor allem, daß der Egoist eines so weiten und reichen Gefühls wie der Liebe überhaupt nicht mehr fähig ist. Auch sich selbst liebt er nicht, ebensowenig, wie er sich wahrhaft achtet. Es ist nicht die Entfaltung der Persönlichkeit, die er anstrebt, dieselbe ist ihm nicht Selbstzweck, sondern er erniedrigt sie wie alles, was mit ihm in Berührung kommt, zum bloßen Mittel, sie ist ihm eine leere Hülle, die er mit wesenlosem Blendwerk füllt. Ob er Reichtümer sammeln, Karriere machen, einem

unbedingten Wohlleben frönen will, ob er nach Macht oder Lust giert, immer ist es ein Beweis dafür, daß er zuinnerst nichts von sich hält, daß ihm das ruhige, erhabene Bewußtsein des Eigenwertes fehlt. Und dieser Mangel an wahrer Achtung und Liebe seinem bessern Selbst gegenüber ist auch der Grund für den Mißbrauch, den er leichten Herzens mit den andern treibt. Im übrigen beschäftigt sich der Egoist viel mit ihnen, er denkt unter Umständen mehr über sie nach als über sich selbst; allerdings in einer rein äußerlichen Weise, so daß er gleichsam die Peripherie ihres Wesens abtastet, ohne an irgendeiner Stelle die Linien zum Mittelpunkt zu verlängern, ohne sich in ihre Individualität und ihr Schicksal einzuleben wie der Altruist oder dessen diametraler Gegensatz, der Grausame, den man deshalb — wir werden es gleich sehen — ebensowenig mit dem Egoisten verwechseln kann. Wenn sich der letztere nämlich mit seinen Nebenmenschen beschäftigt, so geschieht es, weil seine Ziele häufig dem Antriebe der Eitelkeit entstammen, dem Bedürfnis, vor fremden Augen zu glänzen, und so in ihm fortwährend die Frage auslösen: Was werden die anderen dazu sagen? Sodann, weil er sie ja stets ausbeuten will und deswegen ihre Stärken und Schwächen kennen lernen muß. Ein tieferes Verhältnis gewinnt er sicher nicht zur Mitwelt, allein er gewinnt auch kein solches zum eignen Selbst. Und so gelangen wir schließlich zu einer Lösung des Problems, die wohl als eine Befreiung von drückenden Irrtümern und Vorurteilen betrachtet werden kann. Ob ein Mensch ein Egoist zu nennen ist oder nicht, darüber entscheidet nicht der Umstand, daß sein

Ich ihn stärker erfüllt als das Nicht-Ich: alles kommt vielmehr darauf an, in was für einem Sinne es ihn erfüllt, einem hohen oder niedrigen, einem vornehmen oder gemeinen; wir haben ja gesehn, daß jemand in seinem Ich die ganze Welt ergreifen kann, wenn er es tief und reich genug erfaßt. Nicht die unmittelbare Richtungslinie seines Empfindens und seiner Interessen bestimmt den Wert eines Individuums, sondern ihre Spannkraft und Intensität, die Weite der Dimensionen, die sie zu durchdringen und zu beherrschen vermögen.

2.

Diese Betrachtung wird dadurch ergänzt und bestätigt, daß wir nunmehr das Verhältnis, in dem der Egoismus zur Grausamkeit steht, ins Auge fassen. Man hat dasselbe meistenteils mißverstanden, indem man die Grausamkeit als eine Steigerung, als einen Superlativ des Egoismus betrachtete. Wir werden die Unhaltbarkeit dieser Ansicht darlegen und zeigen, daß die Grausamkeit die negative Kehrseite des Altruismus ist, daß sie ihn unbedingt voraussetzt, lediglich aus ihm, nicht aber aus dem Egoismus erklärt werden kann.

Es liegt allerdings eine scheinbare Logik in dem Zusammenhang, in welchen man Egoismus und Grausamkeit gebracht hat. Der Altruist vermag das Schicksal der Mitwelt nicht von dem seinigen zu lösen; der Egoist verhält sich gleichgültig dagegen; der Grausame empfindet ihr Leiden geradezu als einen Genuß. Scheint es da nicht, als führte eine direkte Linie von dem einen zum andern Phänomen, als wäre der Egoismus das vorbereitende Stadium der Grausamkeit? Der Übergang gewinnt insofern

noch an Kontinuität, als sich zwischen beide zwei weitere Mittelglieder einschalten lassen: Neid und Schadenfreude. Sowohl der neidische als auch der schadenfrohe Mensch interessiert sich zum Unterschiede vom absoluten, gänzlich kalten und teilnahmslosen Egoisten für das Schicksal des Nebenmenschen. Aber in einem negativen Sinne. Der Neidische kann es nicht ertragen, daß es letzterem gut geht. Der Schadenfrohe freut sich sogar darüber, wenn ihm ein Unglück zustößt. Dieser Zustand kommt der Grausamkeit bedenklich nahe. Wir werden indessen sehen, daß er, ebenso wie der Neid eigentlich dem Egoismus entspricht, sich zu ihm verhält wie die Folge zum Grunde. Einen Menschen beneiden, heißt immer, sich mit ihm vergleichen, sich zu ihm in Beziehung setzen; dem Gefühl des Neides liegt immer die Befürchtung zugrunde, der andere könne vor einem selbst einen merklichen Vorsprung gewinnen. Die Schadenfreude ist eigentlich bloß die Kehrseite dieses Verhaltens. Wenn ich einem Menschen nicht gönne, daß es ihm gut geht, so werde ich unwillkürlich ein Gefühl der Befriedigung über jede ungünstige Wendung seines Schicksals empfinden. Reine Schadenfreude ist allerdings das Kennzeichen eines völlig verderbten und verhärteten Naturells. Zumeist verbindet sich die Schadenfreude auf das Seltsamste mit ihrem extremen Gegensatz, dem Mitleid. Wir bedauern einen Menschen, das heißt, wir wollen, soweit es auf uns ankommt, sein Leid aufheben, wenigstens mildern, wir verneinen es, aber zugleich ist etwas in uns, das dazu, sei es auch noch so leise, noch so gedämpft, ja sagt. Dies muß Larochefoucauld im Auge gehabt haben, als er den kühnen und furcht-

baren Satz niederschrieb, in dem Unglück unserer besten Freunde sei etwas, das uns nicht gänzlich mißfiele. In Wirklichkeit verhält es sich eben so, daß der Mensch im Nebenmenschen trotz aller sozialen Instinkte unbewußt noch den Konkurrenten, den Wettbewerber im Kampfe ums Dasein erblickt. Das ist ein Atavismus, der niemals zu überwinden ist. Infolgedessen empfindet er jede Machtentfaltung des anderen, mag sie ihn auch gar nicht unmittelbar berühren, als eine Beschränkung, oder zum mindesten als eine Gefährdung seiner eigenen Macht, und anderseits, was sich daraus von selbst versteht, jeden fremden Machtverlust als einen persönlichen Gewinn. Es geht ja schon aus dem ganz allgemeinen Gesetze des Kontrastes hervor, daß man beim Anblicke der Schwäche ein Bewußtsein der Stärke, beim Anblicke der Stärke ein Bewußtsein der Schwäche spürt. Die Erweiterung des Raumes, den einer für sich als Eigentum in Anspruch nimmt, wirkt auf uns, so wenig wir auch ernstlich bedroht sein mögen, stets wie ein Eingriff in unsere eigene Sphäre.

Die Schadenfreude ist also wie ihr Korrelat, der Neid, eine rein egoistische Regung; sie ist als solche weit vom Phänomen der Grausamkeit entfernt, auch wo sie nicht mit dem Gefühl des Mitleids vermischt ist. Wir wollen den Unterschied so klar als möglich bezeichnen. Dem schadenfrohen Menschen kommt es, wie sein Name besagt, bloß darauf an, daß der andere Schaden nehme, ihm ist lediglich an diesem Resultate, an diesem negativen Erfolge gelegen, nicht aber an dem Schmerz des anderen. Das Wesen der Grausamkeit besteht aber gerade hierin: diesen Schmerz als Reiz des Genusses zu empfinden, sich an den

Qualen des Mitmenschen zu weiden. Dem Schadenfrohen liegt sozusagen bloß an der objektiven Tatsache, daß seinem Nachbarn das Geschick einen Streich spiele; dem Grausamen liegt viel weniger an dieser Tatsache als an dem subjektiven Reflex, den sie im Bewußtsein des Nachbarn findet, an seinen Leiden und an seiner Verzweiflung. Das ist ein fundamentaler Unterschied, den man in seiner Bedeutung erfassen muß. Er wurzelt nämlich darin, daß im Gegensatze zum Neid, zur Schadenfreude, die Grausamkeit überhaupt mit dem Egoismus gar nichts mehr gemeinschaftlich hat. Der Grausame ist kein Egoist; wir werden sehen, daß man ihn mit vollem Rechte als einen perversen Altruisten bezeichnen kann. Denn er schließt sich vom Mitmenschen nicht ab, um seinem Eigennutz, seiner Selbstsucht zu frönen. Ganz im Gegenteil, er interessiert sich für den Mitmenschen, er geht extremen Falles sogar in diesem Interesse auf; aber was sein Interesse reizt und befriedigt, ist das Weh des anderen und nicht sein Wohlergehen.

Wir können diese feinen Nuancen, Schattierungen und Übergänge des Seelenlebens sehr deutlich auch in einem eng umgrenzten Milieu beobachten, zum Beispiel im Milieu der Schule, die ja eine Welt im kleinen ist. Hier zeigen sich, im zarten und empfänglichen Alter, schon die meisten Tugenden und Laster, die dann die Richtung und den Wert einer Individualität bestimmen. Zunächst neben dem Gemeinschaftstriebe, der sich in Solidarität und Kameradschaft kundgibt, die unausrottbare Naturanlage des Egoismus. Es ist unleugbar im Interesse jedes Schülers gelegen, daß sein Mitschüler eine schlechte Fortgangs-

note erhalte. Denn, wo das allgemeine Niveau sinkt, steigt die Bedeutung der persönlichen Leistung, so mittelmäßig sie sonst auch sein mag. Vom egoistischen Standpunkte aus wird daher jeder über den Erfolg des anderen etwas wie Betrübnis, über dessen Mißerfolg etwas wie Freude empfinden, mögen diese Regungen des Neides und der Schadenfreude auch kaum die Schwelle des Bewußtseins erreichen. An ihrer Stärke und Ausdrucksform wird man übrigens den kindlichen Charakter am besten erkennen. Die meisten werden zwar ein Gefühl der Genugtuung innerlich nicht völlig unterdrücken können, wenn ihre Konkurrenten, insbesondere die gefährlichen, die Koryphäen der Klasse, aus dem Felde geschlagen werden, aber die Stimmung pflegt alsbald in Mitleid und Bedauern überzugehen; es sind die verderbtesten, die frühzeitig korrupten Elemente, die an dem Kummer der von dem Ungemach Betroffenen selbst ihr Vergnügen finden. Denn das ist nicht mehr Neid oder Schadenfreude, ist nicht mehr Egoismus, sondern Grausamkeit; ein Affekt, der freilich auch in diesem Milieu nicht selten zu beobachten ist. Es gibt Schüler, denen es eine grausame Lust bereitet, ihren Lehrern, insbesondere haltlosen, schwachen Lehrern, die durch ihr Auftreten nicht zu imponieren verstehen, allerhand Verlegenheiten zu bereiten, sie in ausgesuchter Art zu peinigen. Und umgekehrt gibt es Lehrer, welche sich an der Angst, der Verzweiflung hilfloser, sensibler Schüler weiden, ohne sichtbares Motiv, ohne sichtbaren Grund. Hier ist nicht, wie im Egoismus, die rücksichtslose Förderung der eigenen Person beabsichtigt, hier ist die Kränkung des anderen Selbstzweck ge-

worden. Und darin vor allem besteht das Wesen der Grausamkeit.

Da man die Grenzen, welche die Natur so deutlich gezogen, gemeinhin trotzdem übersieht, will ich sie noch an wirksamen Beispielen zu verdeutlichen streben. Eine Handlung darf bloß dann grausam genannt werden, wenn ihr die Peinigung eines Geschöpfes nicht lediglich Mittel zu einem fremden Zwecke ist, sondern wenn sie die Peinigung um ihrer selbst willen begehrt, wenn sie in ihr gipfelt, sich in ihr erfüllt und vollendet. Gegen dies im Wesen der Dinge vorgezeichnete Prinzip verstößt freilich der Sprachgebrauch, der viel zur Unklarheit beiträgt. So kann man das Vorgehen Karls des Großen, der zu Verden an einem Tage 4500 Sachsen zum furchtbaren Exempel hinrichten ließ, unmenschlich, empörend, aber man darf es nicht, wie häufig geschieht, grausam nennen. Ähnlich muß man die Bluttaten Napoleons, Alexanders, der großen Imperatoren und Staatenlenker beurteilen. Sie gehorchen dem kalten, harten Kalkül der Politik; mögen sie in der Anwendung ihrer Mittel auch die Forderungen der Humanität mit Füßen getreten haben, es blieben für sie bloß Mittel und Werkzeuge, die höheren Zielen dienen sollten; einerlei, wie man über den logischen und ethischen Wert dieser Ziele denkt. Dagegen war es pure Grausamkeit, wenn Nero schuldlose Märtyrer vor seinen Augen foltern ließ, wenn er sich dem grausen Schauspiel mit allen Sinnen gefangen gab. Um den Unterschied möglichst deutlich zu bezeichnen, muß man sagen, daß es weit grausamer ist, einem Schmetterling die Flügel auszureißen, um sich an seinen Zuckungen zu erbauen,

als tausend Menschen in den Tod zu schicken, um damit ein funkelndes Diadem zu gewinnen; oder, richtiger gesagt, daß überhaupt bloß im ersten, nicht im letzten Falle von Grausamkeit die Rede sein darf. Was moralisch verwerflicher ist, soll damit noch in keiner Weise zur Entscheidung gebracht sein. Uns kommt es zunächst darauf an, in den innersten Nerv des Handelns einzudringen, die Struktur der Motive festzustellen. Was die Beurteilung vom sittlichen Standpunkte anbelangt, ist allerdings zu bemerken, daß die Grausamkeit vor jeder Art des Egoismus eines voraus hat: die stärkere Differenzierung. Egoisten sind zumeist primitivere, stumpfe Naturen. Sie sind nicht imstande, aus dem engen Kreise ihrer Bedürfnisse herauszutreten, sich auf den Standpunkt eines anderen zu versetzen, sich in sein Innenleben einzufühlen. Sie sind oft rücksichtslos bis zum äußersten und bringen ihrem Eigennutz unzählige Existenzen zum Opfer, gerade weil sie beim Anblick fremden Leides kalt bleiben, weil sie daran, wie an einem Phänomen der unbelebten Natur, achtlos vorbeigehen. Es mangelt ihnen nicht allein das Gefühl, sondern auch die Phantasie, sich ein fremdes Schicksal zu vergegenwärtigen, es im eigenen Gemüte nachzuerleben. Völlig anders der grausame Mensch. Dieser besitzt in hohem Maße die Fähigkeit des Mitempfindens und Miterlebens. Seine Einbildungskraft malt ihm sogar in den grellsten Farben die Schmerzen, die jemand erduldet. Wir können demnach im strengsten Sinne des Wortes sagen, daß der Affekt der Grausamkeit auf das Prinzip des Mitleids gegründet ist: bloß mit dem prinzipiellen Unterschiede, daß die Richtung,

die er nimmt, eine dem normalen Mitleid direkt entgegengesetzte ist, sofern er nicht die Aufhebung, sondern die Verstärkung des Leidens erstrebt. Der Grausame ist keineswegs stumpfsinnig, gefühlsarm, durch einen starren Panzer der Empfindungslosigkeit von der Außenwelt abgeschlossen; in seiner Seele findet das Wehklagen der Gefolterten eine lebhafte Resonanz, in ihr schwingt das Schicksal der Unterdrückten und Gequälten mit. Aber es wird ihm, indem er es in sich aufnimmt, zur Lust, zum Genusse, den er festzuhalten und zu steigern begehrt. Diese Umkehrung des natürlichen Empfindens ist das seltsam Paradoxe, Dämonische der Grausamkeit, es macht sie zu einem unergründlichen Mysterium[1]). Sie beruht nicht wie der Egoismus in seinen rohesten, brutalsten Ausschreitungen auf einem Mangel, sondern auf einer Entartung des Mitgefühls, sie ist demzufolge nicht wie er ein Kennzeichen barbarischer Zeitalter, sie ist ein Symptom hoher, verfeinerter Kulturen, die der Zersetzung und dem Verfall entgegengehen. Und das ist schließlich auch ihr diabolischer Charakter. Man spricht von teuflischer Bosheit und Grausamkeit, nicht aber von teuflischem Egoismus. Denn auch die Konzeption des Teufels ist die eines Wesens, welches das Gute, Göttliche geschaut und erkannt hat, aber ihm abtrünnig wurde; ebenso wie die Grausamkeit aus dem Mitleid hervorging, aber die hohe Idee des Heiles, die in ihm liegt, verleugnet und in ihr furchtbares Gegenteil verkehrt.

[1]) Vgl. meine Schrift „Gründe und Abgründe" I. 2. Buch. Georg Simmel hat in „Schopenhauer und Nietzsche" nachdrücklich auf dies Paradoxon der Grausamkeit hingewiesen.

## IV. Einsame Menschen.

Man hat seit alten Zeiten viel über das Wesen der Einsamkeit gesprochen und geschrieben, und gerade in unseren Tagen ist das Problem aktueller als jemals geworden[1]). Nicht daß im Vergleich mit der Vergangenheit das moderne Dasein äußerlich das Gepräge der Isolation und Vereinsamung trüge: im Gegenteil, der soziale Zug, der die Gegenwart beherrscht, hat die Bande der Gemeinschaft erweitert und befestigt. Aber als Kontrasterscheinung hat er einen extremen Individualismus wachgerufen, der jenes Band als drückende Fessel empfindet. Der einzelne ist sozusagen zum Bewußtsein seiner selbst erwacht und will sein Leben möglichst persönlich gestalten. In diesem intensiveren Ichgefühl, sei es lustvoll oder unlustvoll betont, ist aber zugleich auch das Phänomen der Einsamkeit wenigstens latent erhalten. Denn der Mensch, der davon überzeugt ist, daß er an und für sich etwas bedeutet und nicht bloß als Glied einer Gemeinschaft, als Summand, zieht auch viel klarer und schroffer die Grenzen zwischen sich und den anderen, es bildet sich gleichsam ein leerer Raum um ihn, in den der Mitmensch nicht eindringen darf.

[1]) Dazu Ewald, „Gründe und Abgründe" I. 1. Buch.

Und dennoch ist der Sinn der Einsamkeit noch keineswegs von Grund aus erkannt. Die Definition, die man zumeist gibt, ist eine rein arithmetische. Einsam ist derjenige, der allein steht. Sind zwei oder noch mehr beisammen, dann, meint man, könne von Einsamkeit nicht die Rede sein. Sie wird zum simplen Ergebnis einer Subtraktion. Summiert man dagegen ein paar Individuen, dann kommt man zum Begriffe der Gesellschaft.

Eine so oberflächliche und mechanische Betrachtungsart ist natürlich nicht geeignet, sichere Einsichten zu vermitteln. Sie geht in letzter Linie auf die rein verstandesmäßige Auffassung des achtzehnten Jahrhunderts, des Aufklärungszeitalters, zurück. Damals glaubte man, mit der Lehre vom Gesellschaftsvertrage alle Rätsel des individuellen und sozialen Daseins lösen zu können: als ob die Menschen der Vorzeit wirklich — isolierten Atomen vergleichbar — nach der Reihe aus ihren Höhlen ans Tageslicht gestiegen wären, um sich durch eine kontraktliche Abmachung zum Aufbau der Gesellschaft und des Staates zu verbinden. In Wahrheit verhält es sich anders. Nicht der Staat ist eine künstliche Konstruktion, wohl aber ist es eine solche Auffassung vom Staate. Wir haben heute ein klareres Bild. Die unpersönliche Gemeinschaft, die keinen Willen duldet als den ihrigen und den Einzelmenschen mit ehernen Fesseln umklammert hält, geht überall der persönlichen Freiheit, der selbständigen Entfaltung des Individuums voraus. Noch der römische Familienvater besaß unbeschränkte Macht über Leben und Tod der Seinigen. Und die Institute der Sklaverei und

Leibeigenschaft ziehen sich tief ins neunzehnte Jahrhundert hinein. Eine absolute Willkür der Person, eine Anarchie als allgemeine Existenzform, hat es überhaupt niemals gegeben, und am wenigsten ist der Staat aus solch einem Zustande hervorgegangen. Der Anarchist setzt vielmehr schon den Staat voraus: eben deshalb, weil er ihn negiert und zerstören möchte.

Es hat lange gedauert, bis der Mensch sich aus den engen Maschen dieses ungeheuren Netzes zu lösen begann und die Worte sprach: „Das bin ich und das ist *mein* Recht, das ich fordere!" Und auch dann war er noch nicht völlig er selbst, kein einzelner, einsamer Mensch im wahren Sinne des Wortes. Zuviel des gemeinsamen Stoffes hatte er in sich aufgenommen, als daß er ihn jemals verleugnen konnte. Aus diesen Voraussetzungen geht die seltsame, beinahe dämonische Zweideutigkeit hervor, die das Phänomen der Einsamkeit umspielt und es zu einem Problem gestaltet, dem näher zu rücken nicht leicht fällt.

Wir sitzen mit einem *Freunde* zu Tische, mit dessen Persönlichkeit wir uns innig verbunden fühlen. Wir lauschen seinen Worten, begierig, Neues zu erfahren, zu Neuem angeregt zu werden. Denn es ist ein Mensch voll Originalität und Selbständigkeit, ein Mensch, der aus den Tiefen des eigenen Wesens seine Weltanschauung und seinen Charakter gebildet hat. Aber mit einem Male tritt etwas Unheimliches, Fremdartiges zwischen uns. Es ist nicht mehr er selber, der uns gegenübersitzt. An der Art und Weise, wie er uns ansah, oder

an der Klangfarbe seiner Stimme, oder an irgendeiner andern, im Zehntel einer Sekunde verschwebenden Gebärde haben wir seinen Vater wiedererkannt, dessen Einflüssen er sich vielleicht hartnäckig entzogen hat. Und bei näherer Betrachtung entdecken wir in seiner Physiognomie unverkennbare Züge des Geschlechtes, dem er entstammt. Dieser Eindruck hat etwas Gespenstisches, denn er zerlegt den Menschen, der bisher als ungebrochene Totalität auf uns gewirkt, in einzelne verschiedenartige, wesensfremde Bestandteile, aus denen wir die ursprüngliche Einheit nicht mehr rekonstruieren können. Die Stimmen der Vergangenheit ertönen aus dem, was er zu uns spricht, und es sind die Blicke a n d r e r, die in seinem Auge aufleuchten. Was einstmals war, das ist vorüber; aber als flackerndes Phantom, einem Irrlichte gleich, huscht es um die Erscheinung der Lebenden. Die mystische Gewalt dieses Motivs spiegelt sich in den Werken der modernen Kunst. Man denke an Ibsens „Gespenster"; und wie packend hat es Zola in seinem Romanzyklus „Les Rougon-Macquart" zu gestalten verstanden. Es gibt keine absolute Einsamkeit: das Individuum hängt, wie es der Mitwelt durch tausendfache Beziehung verbunden ist, auch am Faden der Generationen, die vor ihm da waren. Es läßt sich gar nicht bestimmen, wie weit sein Schicksal hinter die Stunde seiner Geburt zurückreicht. Alles, was die moderne Naturforschung über A t a v i s m u s lehrt, steht damit im Zusammenhang. Es kann einer seiner Zeit im Denken, im Fühlen, im Empfinden um Jahrhunderte voraus sein, ein Vorsprung, wie ihn zum Beispiel Shakespeare

seinen Zeitgenossen gegenüber besaß. Aber unter der Schwelle des Bewußtseins lauern auch bei ihm noch die dumpfen Instinkte, welche die Urahnen seiner Ahnen gemeistert hatten, bereit, wieder hervorzubrechen, wenn die Kontrolle des wachen Geistes aufhört, wie zum Beispiel im Traumschlaf. In unseren Träumen werden wir alle zu Barbaren; da scheuen wir auch vor Mord und Verrat nicht zurück; da verwandeln sich die trauten Physiognomien unserer Freunde und Anverwandten zu hämischen Teufelsfratzen; da steigt die Vorzeit aus den Gräbern hervor, und der Kampf aller gegen alle wird nochmals zur Wirklichkeit.

Noch inniger sind natürlich die Beziehungen, die den Menschen mit der Mitwelt verknüpfen. Jeder Mensch, auch der größte Egoist und der größte Misanthrop, lebt unwillkürlich mit den andern und für die andern. Nicht etwa der Umstand, daß er einen haßt, daß er einen liebt, schon das bloße Bewußtsein davon, daß überhaupt jemand neben ihm da ist, gibt seinem Denken und Wollen eine eigenartige Färbung, formt sein ganzes Wesen. Beobachten wir uns einmal, wenn wir einen Brief schreiben: mag uns sein Inhalt, mag uns derjenige, an den wir ihn richten, auch gleichgültig sein, unwillkürlich treten wir aus unserer Einsamkeit heraus, nehmen wir einen neuen Ton an, passen wir uns dem Verhältnis an, in dem wir zu dem Empfänger des Schreibens stehen. Wir setzen uns immer ein wenig in Positur; und nicht bloß dem Weibe, das so ganz in der Mitwelt aufzugehen scheint, auch dem männlichsten Manne ist dieser unbewußte Instinkt der Rolle

geläufig. Ich glaube sogar, es prägt sich irgendwie in unseren Schriftzügen aus, mit wem wir in Kontakt treten. Und der Graphologe, der seiner Aufgabe gewachsen ist, hätte dies unbedingt zu berücksichtigen. Ich gehe noch weiter und behaupte, schon wenn wir an einen Menschen denken, kommt das, wenn auch noch so leise, noch so unmerklich, in unserem Gebärdenspiel und in unserer inneren Haltung zum Ausdrucke. Wir stellen uns gleichsam — es geschehe nun in freundlicher oder feindlicher Absicht — auf denjenigen ein, der uns eben, in Wirklichkeit oder in Gedanken, gegenübersteht.

So ist der Mensch niemals allein, niemals wahrhaft einsam, am wenigsten dort, wo er es krampfhaft sein möchte. Denn indem er sich gegen alle anderen abgrenzt, nimmt er auf alle anderen Rücksicht: er steht unter dem stummen Bann der Abwesenden. Wer sich seiner Einsamkeit rühmt, gleicht einem, der sich mit seinem Schweigen brüstet; er widerlegt sich durch das Wort, durch die Geste selber. Und so ist die Einsamkeit bloß ein Ideal, im positiven oder im negativen Sinne, eine Grenze der Seligkeit oder des Grauens: es schwingt in der Seele des Menschen immer etwas von dem mit, was er der Mitwelt, was die Mitwelt für ihn bedeutet.

Daraus läßt es sich erklären, daß der Mensch trotz seinem Hange zur Gesellschaft das Alleinsein gewöhnlich verhältnismäßig leicht trägt und es erst als einen Fluch empfindet, wenn durch irgendein Phänomen sein Blick gewaltsam auf das Drückende und Unheimliche der Situation hingelenkt wird. So kann jemand in einem einsamen Schlosse hausen und sich

dennoch allen Menschen so eng verbunden fühlen, als stünde er mitten im Getriebe des vollen Lebens. Aber das Gefühl der Einsamkeit überfällt ihn mit einem Male in seiner dämonischen Macht beim Anblick seines Schattens oder seines Spiegelbildes. Er glaubte einen andern zu sehen, und er sah sich selber; und das Wort, das er an jenen richten wollte, bleibt ihm im Halse stecken oder wird ihm wie ein höhnender Widerhall von den Wänden zurückgetragen. In den „Memoiren des Satan" erzählt Hauff von einem Sonderling, der mutterseelenallein ein großes Haus bewohnte und von Zeit zu Zeit ein prunkvolles Gastmahl veranstaltete. Alles war zum festlichen Empfange bereitet: bloß die Gäste fehlten. Ihre Stelle vertraten lose Blätter oder Bücher, welche die Stühle der Tafelrunde bedeckten und die der bizarre Gastgeber mit einer feierlichen Ansprache zu beehren pflegte, um dann in ihrer Mitte sein Mahl zu halten. Nicht die Abwesenheit menschlicher Gesellschaft wirkt hier so schauerlich, sondern der künstliche Kontrast zwischen ihr und toten Folianten, in denen der lebendige Strom menschlicher Weisheit erstarrt ist. Erst wenn solche Kontraste sich einstellen, erwacht die große, eisige Furcht und legt den Willen in Fesseln. Dann mit einem Male brechen alle Dämonen hervor, die bisher in der Nacht des Unbewußten gehaust haben und das Grauen bahnt sich einen breiten Weg in die Seele. Soll ich jene Empfindungen im einzelnen schildern, die jeder differenzierte Mensch aus unmittelbarer Erfahrung kennt? Der Einsame beginnt ins eigene Schweigen zu horchen, aus dessen Tiefen sich ängstliche und ahnungsvolle Klänge

zu lösen beginnen. Ihm malt sich aus dem Rahmen des nächtigen Dunkels hervorsteigend ein zitternder Reflex seiner selbst. Von dem Augenblicke an, da er zum Bewußtsein der Einsamkeit erwachte, vermag er sie nicht mehr zu ertragen.

Er stürzt sich in Gesellschaft, er wirft sich in den Strudel der Welt. Es gibt verschiedene Arten, diesen Durst zu löschen, und an der Art, für die sich einer entscheidet, erkennt man gewöhnlich die Qualität und Tiefe seiner Individualität. Ein leidenschaftliches Temperament sucht raschere, intensive Rhythmen der Mitteilung, es will sich in den tollen Räuschen und Exaltationen der Erotik und der Geschlechtlichkeit ausgeben oder es taucht in den Überschwang einer starken Freundschaft oder es strebt, auf die Massen zu wirken und von ihrer Bewunderung emporgetragen zu werden. Ein langsameres, trägeres Naturell begnügt sich mit den kleinen Konventionsmünzen der Geselligkeit, dem Spieltisch, dem Klub, dem Salon. Aber so groß, so allgemein ist dies Bedürfnis nach Anschluß und Wechselseitigkeit, daß die Ausnahme als absurd, beinahe als widersinnig empfunden wird.

Und dennoch hebt erst in der Gemeinschaft häufig die wahre Krise des Einsamen an. So lange er mit sich allein war, so lange ihm die Dämonie des Alleinseins nicht künstlich ins Bewußtsein gehoben wurde und als folternder Zwang gegenübertrat, konnte er sich in seinem Geiste ein Milieu schaffen, wie es seinem Wunsche und seiner Sehnsucht entsprach. Und in diesem Milieu durfte er sich heimisch fühlen,

als wäre es vollste Wirklichkeit gewesen. Wenn er nicht durch irgendeines der von mir soeben charakterisierten Kontrastphänomene gewaltsam an das Faktum seiner Einsamkeit erinnert wird, kann er sich in diesem selbstgeschaffenen Kreise, mit dem er seine Phantasie bevölkert, in voller Freiheit bewegen, er stößt auf keinen Widerstand, da es ja seine Menschen, seine Gestalten sind, mit denen er schweigende Zwiesprache hält, mit denen er unablässig verbunden bleibt. Da man dies übersieht, werden die Motive manches Einsiedlers mißdeutet. Man denkt an Verbitterung, Menschenhaß, an eine Art passiver Resistenz, und es ist in Wirklichkeit doch kein anderer Grund der Abschließung vorhanden als die Furcht, in der direkten Berührung mit der Welt seine Ideale einzubüßen, als eine mimosenhafte Scheu und Empfindlichkeit, die vor allem sentimental veranlagten Naturen eigen ist.

Denn, wie gesagt, die furchtbarste und unheimlichste Form der Einsamkeit ist die Einsamkeit im Plural. Wenn einer erwartungsvoll in die Gesellschaft hereintritt, sehnsüchtig nach Mitteilung und Hingabe, und er findet nichts als kalte Blicke und Worte, die windschief aneinander vorübergehen, ohne sich in irgendeinem Punkte zu inniger Vereinigung finden zu können, wenn er sich dort, wo er Fülle und Wärme erhoffte, mitten in einen großen, leeren Raum gestellt sieht, in dem er bloß noch Masken, nicht aber Menschen zu unterscheiden vermag, dann erst bricht der tragische Zwiespalt in seiner Seele los. Wir alle kennen ja dies Gefühl der Verlassenheit, des Alleinseins in einer großen Menge. Und es

ist nicht bloß etwas Dämonisches, Fürchterliches in diesem Gefühl, sondern auch ein eigner Reiz, den wir zuweilen auszukosten verlangen: im Ballsaal, im Theater, in einer Versammlung oder auf einer belebten, volkreichen Straße. Es ist der Reiz, von einer mächtigen Woge getragen zu werden und gleichwohl nicht in ihr zu versinken. Wir werfen uns dann in den Strudel, aber nicht, um in ihm unterzugehen, sondern um gerade inmitten des betäubenden Gewühls die Distanz, die wir innerlich von ihm nehmen, auszukosten. Allerdings verkehrt sich dies Gefühl manchmal unvermittelt in sein Gegenteil. Wenn uns mit einem Male die Gesichter der Menschen wie Totenmasken entgegenstarren, wenn sie an uns vorüberziehen wie die Marionetten einer Drehbühne, an einem unsichtbaren Faden von einer uns ewig verborgenen Macht dirigiert, dann überkommt uns ein Grauen und eine Sehnsucht nach den kalten, leeren Mauern, denen wir entflohen sind — um in der Gesellschaft noch härter zu vereinsamen.

Am furchtbarsten freilich bleibt die Einsamkeit zu *zweien*; furchtbarer als die des Einsiedlers, furchtbarer als die im Trubel der Gesellschaft. Wenn zwischen zwei Freunden, zwei Liebenden jener tote Punkt des Verhältnisses eintritt, an dem es keinen Rückzug, kein sanftes, langsames Lockern der Beziehungen mehr gibt, an dem aber auch ein Fortsetzen derselben, ein Vorwärtsdringen nicht mehr möglich ist, an dem beide Wege, der der Trennung und der der Verbindung, in gleichem Maße verschlossen sind, dann ist ein Zenit des Leidens erreicht,

der kaum mehr überschritten werden kann. Dann gibt es in diesen zwei Menschen kein offenes Ventil mehr für den Schmerz, weder im Schweigen noch in der Aussprache. Denn das Schweigen ist schwer von Mißtrauen und gegenseitigem Argwohn. Und das Wort wird zur Lüge, noch ehe es den Rand der Lippe erreichte. Jeder weiß ja, daß er den andern nicht mehr versteht und von ihm nicht mehr verstanden wird. Das Zusammenleben solcher Menschen — keiner hat es so virtuos geschildert wie August Strindberg — wird zur unerhörten Qual, und dennoch können sie nicht auseinandergehen, es fehlt ihnen die Möglichkeit, reinlich und klar die Scheidung zu vollziehen. Zu tiefe Spuren hat die Vergangenheit in ihre Seelen geprägt. Diese sind gleichsam miteinander verwachsen und müssen verbluten, wenn ein kühner Schnitt durch die Mitte geführt wird. Das Bewußtsein ihrer Verkettung steigert den Haß zu knirschender Ohnmacht, und was die beiden tun, ist nichts mehr als ein nutzloses Aufbäumen gegen ihr gemeinsames Schicksal. Es kommt wohl die Stunde, wo sie sich loszureißen suchen und einander mit verhaltener Stimme ein Lebewohl zurufen. Aber auch dieser Abschiedsgruß ist zur Lüge geworden. Denn das Gespenst der Vergangenheit wird ihre Zukunft zerstören, und sie werden mit bangen Schatten ringen, die die Erinnerung heraufbeschwört. Hier schließt sich die Paradoxie des menschlichen Schicksals gleichsam zum Kreise; nicht mehr einsam sein können und dennoch vom Glück der Gemeinschaft ausgeschlossen sein: darin erst erfüllt sich der Fluch der tiefsten und der schwersten Einsamkeit.

---

## V. Das Gesetz der Zahl[1]).

Man könnte die etwas groteske Frage aufwerfen, mit wie viel Menschen denn überhaupt eine Gesellschaft beginne. Die Frage scheint einer müßigen Laune zu entspringen und sie läßt sich auch ebensowenig mit mathematischer Genauigkeit bestimmen, wie das Problem, mit dem eine antike Philosophenschule die Begriffe des gesunden Menschenverstandes in Verwirrung zu bringen suchte: die Anzahl der Sandkörner festzustellen, die erforderlich sei, damit von einem Sandhaufen die Rede sein könne.

Es ist aber immerhin ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Fragen. Sandkörner haben zueinander gar keine andere als eine räumliche Beziehung, sie liegen nebeneinander oder aufeinander, just, wie sie aufgeschüttet worden, und im übrigen rührt sie die Frage herzlich wenig, ob ihre Vereinigung

---

[1]) Dieser Aufsatz enthält so viel Beziehungen zu der Behandlung des Problems, die Simmel in dem Kapitel „Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe" seiner „Soziologie" gibt, daß mir ein Hinweis darauf nötig erscheint. Der Plan lag mir schon vor der Lektüre dieses Kapitels in den Grundzügen fest, er findet sich übrigens schon im zweiten Buche meines Werkes „Gründe und Abgründe" vorgezeichnet. Von Simmel weicht meine Studie auch darin ab, daß sie eine Lösung des Problems, welche Zahl den Übergang zum Gesellschaftsphänomen bezeichne, versucht.

auf den Ehrentitel eines Haufens Anspruch erheben kann. Bei den Menschen verhält es sich aber völlig anders. Sie wollen nicht als Haufe bezeichnet werden, legen aber sehr viel Gewicht darauf, eine Gesellschaft zu bilden. In ihnen selber ist der entscheidende Antrieb hierzu gelegen, und so ist es nicht die Zahl, die Quantität, sondern die Fülle der zwischen ihnen spielenden Beziehungen, die das Wesentliche einer Gesellschaft ausmacht. Aus diesem Grunde glaube ich, daß man hier, so wenig es natürlich möglich ist, die untere Grenze der Gesellschaft zahlenmäßig festzustellen, immerhin deutlich den Punkt bezeichnen kann, an dem die ersten Elemente jenes charakteristischen Erscheinungsgebietes, das wir als spezifisch gesellschaftlich empfinden, einsetzen, an dem sich der Übergang von den einzelnen Individuen zur Masse, zur Gesamtheit vollzieht oder wenigstens vorbereitet.

Gehen wir systematisch von Zahlgröße zu Zahlgröße. Das Problem des einen Menschen: das ist das Problem des einsamen Menschen, den der Philosoph den stärksten, der Soziologe den schwächsten Menschen zu nennen pflegt. Im vorigen Aufsatz habe ich gezeigt, daß es sich hier um eine abstrakte, künstliche Konstruktion handelt, daß es in Wirklichkeit eine absolute Einsamkeit gar nicht gibt, sondern bloß eine Einsamkeit als Kontrastphänomen, als Gegensatz der Gesellschaft, der mithin die Gesellschaft selbst bereits voraussetzt, sich irgendwie von ihr beeinflußt, von ihr geformt zeigt. Jeder Mensch, er mag noch so isoliert leben, ist durch unzählige, sichtbare und unsichtbare Beziehungen, der Menschheit, die vor ihm war, und seiner Mitwelt verknüpft. Man könnte indessen noch weiter

gehen und die kühne Behauptung wagen, nicht einmal an sich selber betrachtet, in seiner vollkommenen innern und äußeren Isolation von allen Lebenden könne der Mensch wahrhaft einsam sein. Denn die Zweiheit, der Plural oder eigentlich der Dual ist tief im Wesen des Selbstbewußtseins begründet, das ja nicht, gleich dem tierischen Bewußtsein, lediglich nach außen gerichtet ist, sondern, wie schon sein Name sagt, in der intensiven Hinwendung zur eignen Innerlichkeit sich kundgibt. Indem der Mensch aber sich selbst zum Gegenstand der Beobachtung macht, sind eigentlich schon zwei Menschen in ihm, einer, der beobachtet, und einer, der beobachtet wird, ein aktiver und ein passiver Teil. Es handelt sich hier nicht um ein Spiel mit leeren Begriffen, vielmehr ist diese innere Teilung ein höchst reales und bedeutungsvolles Erlebnis. Jeder fühlt seine Wucht, der zu einer Tat berufen wurde und sich in den Netzen grübelnder Selbstbetrachtung fing. Im Grunde genommen hat das Hamlet-Problem hierin seine tiefste Wurzel. Wie ähnlich ist das äußere Schicksal des Orestes und des Hamlet, die beide den Mord ihres Vaters sühnen: aber wie verschieden verläuft die innere Linie der Entwicklung, dort ist sie straff auf das Ziel gespannt, hier legt sie sich in unzählige heimliche, verborgene Falten. Orestes, das ist der instinktstarke Heide, der seine Affekte schnell zur Tat umsetzt und dem erst die vollbrachte Tat die tiefere Besinnung darüber auslöst. In Hamlet ist die seelische Selbstentzweiung mächtiger als der einheitliche Ansturm der Leidenschaften. Er bereut gleichsam vor der Tat, und deswegen verübt er sie

nicht, so lange noch ein Aufschub möglich ist. Das Medium der Selbstbetrachtung gleicht einem System von Spiegeln, durch welches das Motiv des Handelns in unzählige Bilder geteilt, zersplittert wird, die nun wie wesenlose Schemen an dem inneren Auge vorüberziehen, unfähig, den Willen noch zu lebendiger Entfaltung anzuspornen. Wir sind ja niemals bloß Handelnde oder Erlebende, sondern immer auch Zuschauer unserer Handlungen und Erlebnisse; wo aber das Interesse des Zuschauers überwiegt, dort zerbröckelt sich unsere Aktivität und Energie. Man reicht dem Zornigen einen Spiegel, um ihm Abscheu vor der häßlichen Gebärde einzuflößen und ihn zu maßvoller Besonnenheit zu erziehen. Allein dieser Spiegel ist es auch — bloß sozusagen nach innen gewendet —, an dem die edelste Tatkraft erschlafft und in Brüche geht.

> Der angebornen Farbe der Entschließung
> Ward des Gedankens Blässe angekränkelt —

und das bleibende Resultat ist eine von jenen zweideutigen Gemütslagen, in denen sich der Triumph, als Zuschauer über seinen Erlebnissen zu stehen, so seltsam mit dem Gefühl der Schwäche und Unzulänglichkeit paart, um schließlich in einer raffinierten und unaufrichtigen Geste zu erstarren; als sentimentales Schwelgen in Gefühlen, die für den Verlust der wahren Wirklichkeit einen Ersatz, ein Surrogat bieten sollen, oder als ironische, als zynische Selbstverhöhnung.

Aber nicht bloß in diesem allgemeinen Verhältnis steht der Mensch zu seinem eigenen Ich, es nimmt die verschiedensten

Nuancen und Färbungen an. Es gibt Menschen, die sich lieben, und solche, die sich hassen. Die ersteren schätzen am höchsten dasjenige, was sie besitzen, die letzteren dasjenige, was sie verloren haben oder niemals erwerben können. Jene sind wohlwollend auch gegen ihre Laster; diese bis zum äußersten mißtrauisch auch ihren Tugenden gegenüber. Jene können es nicht fassen, daß einer ihnen feindlich ist; diese schaudern vor jedem Beweis der Sympathie wie vor etwas Fremdartigem, Ungeheurem zurück. Jene rechtfertigen sich unablässig; diese führen immerfort Klage gegen sich. Denn im menschlichen Innern ist für einen ganzen Gerichtshof Raum. Da gibt es Kläger und Zeugen, Richter und Anwälte, da gibt es auch Henker und Schergen. Der Selbstmörder zum Beispiel ist Richter und Henker in einer Person. Es kann aber auch die richterliche Funktion, in aller Strenge und Unerbittlichkeit geübt, zur höchsten Schöpfung anstatt zur Zerstörung führen. So heißt Dichten nach Ibsens Erklärung nichts anderes, als Gerichtstag über das eigene Ich halten. Und die Bekenntnisschriften eines Augustinus, eines Rousseaus gleichen weniger einem Monologe im strengen Sinne als einer geheimen Zwiesprache: das innerste moralische Ich wendet sich an ein Du, das noch von den Antrieben des Lasters und der Leidenschaft umstrickt ist.

Das menschliche Innere kann aber auch einer Gesellschaft gleichen, in der ein schwungvoller Personenkult getrieben wird. Dann entsteht das Bild des eitlen Menschen. Auch dieser teilt sich fortwährend, in ihm sind immer zwei Seelen, aber nicht mehr ein Richter und ein Angeklagter, sondern einer, der

voll von großen Gebärden ist, ein Virtuose der Schaustellung und der blendenden Effekte und ein dankbarer Zuschauer, der in die Hände klatscht und jenem Weihrauch spendet. Der Eitle befriedigt sich ja im letzten Grund nicht mit der Anerkennung der Mitwelt, er züchtet gleichsam in sich selber einen Lakaien, der ihn mit devoten Bücklingen umschmeichelt, der alles, was er tut, sagt, denkt, mit einer Geste knechtischer Bewunderung begleitet. Den Verlust der äußeren, sozialen Anerkennung wird der Eitle unter Umständen noch zur Not verschmerzen, wenn das verschwiegene Komödienspiel in ihm fortdauert. Erst wenn dieser innere Lakai ihm seine Dienste kündigt, ist er verloren und bricht haltlos zusammen. — Wir könnten diese Betrachtungen ins Unbegrenzte fortsetzen und sie verdienen reichlich unser Interesse. Denn sie führen bis zu den Wurzeln des Seelenlebens und erschließen uns eine Metaphysik des Menschen, die auf dem Wege der Empirie und des Experimentes nicht erreichbar ist. Das Verhältnis, in dem der Mensch zu sich selbst steht, ist entscheidend für sein Verhältnis zu den anderen Menschen. In meiner Schrift „Gründe und Abgründe" machte ich denn auch den Versuch, nicht allein das Wesen der Eitelkeit, sondern viele andre Phänomene, die für unsere Kultur von Bedeutung sind, aufzuhellen: so das Phänomen des Ästheten, der Sentimentalität, des Plebejertums, des Willens zur Macht, des Don Juan. Hier, wo es bloß darauf ankommt, den Übergang vom Stadium der Einsamkeit zu dem der Gesellschaft im menschlichen Innenleben selbst zu erfassen, genügt eine allgemeine Betrachtung.

Auch das Problem der zwei Menschen erreicht noch nicht die Schwelle des Gesellschaftsproblems. Aber wenigstens der äußere Ansatz ist hier gegeben. Wie mächtig wirkt in der Einöde der Anblick eines einzelnen Menschen! Und wenn es auch kein Helfer in der Not ist, sondern bloß ein Leidensgefährte: er teilt doch unser Schicksal und nimmt uns damit die Hälfte des Schmerzes ab. Aber das Beisammensein zweier Menschen ist noch keine Form der Gesellschaft, weil zwischen ihnen gar keine Mannigfaltigkeit von Kombinationen möglich ist. Deshalb, weil hier kein Austausch und kein Wechsel denkbar ist, weil von außen kein regulierender Zufluß stattfindet, gewinnt ein derartiges Verhältnis, wie Simmel fein ausführt, den Charakter der Intimität: es läßt sich keine dritte Person als vermittelndes Zwischenglied einschieben, das die Unmittelbarkeit der Wechselwirkung in irgendeinem Sinne stören könnte[1]). Die intensivsten Affekte des Hasses und der Liebe spielen daher stets zwischen zwei Personen. Denn solche Affekte sind überaus exklusiv und verharren nach außen in spröder Abschließung. Wo sie ihre Wirkung weitergeben, in den Raum hinausstreuen, verlieren sie an Tiefe und Energie.

Es läßt sich natürlich unendlich viel über das Verhältnis zweier Menschen sagen. So wenig es nach dem soeben Vorgebrachten an sich schon das Phänomen der Gesellschaft repräsen-

[1]) Deshalb steigt auch die Bedeutung, die zwei isolierte Individuen für einander besitzen, ins Unermeßliche. So ist für Robinson der Wilde Freitag, der ihm sonst kein stärkeres Interesse abgewonnen hätte, auf seinem Eiland völlig unersätzlich.

tiert, es zeigt im kleinen dennoch die wesentlichen Formen und Normen, von denen diese beherrscht wird. In ähnlicher Weise wird an zwei Molekülen bereits das Grundgesetz der Materie, das Gesetz der Gravitation, sichtbar. Attraktion und Repulsion, Anziehung und Abstoßung, Haß und Liebe sind die Kräfte, die die ganze Gesellschaft ebenso wie das Schicksal des Einzelnen durchwalten. Auch die Stellung der dienenden Klassen zu den herrschenden, eine Beziehung, die keiner Gesellschaftsordnung fehlt, ist mit Notwendigkeit im Verhältnis zweier Menschen angebahnt. Eine absolute demokratische Gleichstellung gibt es hier nicht; immer will der eine über den anderen irgendwie zur Macht. Im Falle der Feindschaft ist das ja von selber einleuchtend; mag sich dies Machtstreben auch bloß in der Form kalter, schweigender Mißachtung äußern. Indessen auch zwischen Freunden und Liebenden kommt das genannte Prinzip leiser oder stärker zur Abhebung. Der eine Teil ist der empfangende, dienende, passive Teil. Deshalb lockern sich sogar starke Freundschaftsbande, wenn nicht weise Ökonomie geübt wird. Wenn der gebende, der aktive Teil nicht mehr die frühere Resonanz findet, wenn er einem dumpfen Widerstand begegnet, dann tritt eine tiefe Verstimmung ein, die bald zu einem offenen Konflikte führen muß. Und es ist schwer zu sagen, wer sich dann tiefer verwundet fühlt, derjenige, der für seine Saat keinen fruchtbaren Boden in der Seele des andern mehr findet, oder der andere, der sich aus den Fesseln der Abhängigkeit befreit und jedes Hindernis als eine schimpfliche Demütigung empfindet, trete es

ihm auch in der Person des eignen Freundes entgegen. Dann steht Klage gegen Klage; aber es ist kein Richter da, den Streit zu entscheiden, und die Parteien scheiden unversöhnt, ohne Ausgleich, herben Groll im Innern. Deshalb ist zwischen starken, großen Individualitäten so selten dauernde Freundschaft: man denke an Schelling und Hegel, an Herder und Goethe, an Nietzsche und Wagner. Denn es sind beide Teile zum Herrschen geboren. Und so muß es zur stillschweigenden Trennung oder zum offenen Streite kommen.

Aber auch in der Liebe der Geschlechter ist der Machtwille wenigstens als schwebende Möglichkeit enthalten. Mag der äußere Anschein noch so sehr dagegen sprechen, der Umstand, daß mit jeder tieferen Leidenschaft der Affekt der Eifersucht unzertrennlich verbunden ist, straft ihn Lügen. Solange kein Schatten des Mißtrauens ihr Verhältnis trübt, werden die Liebenden sich völlig zu *einem* Wunsch und Willen verbunden fühlen, wird keines dem andern zu befehlen, ihm zu gebieten, wird eher jedes dem andern zu dienen bestrebt sein. Wenn aber die Spur einer eifersüchtigen Regung auftaucht, dann ist es zu Ende mit dieser absoluten Einheit und Gleichsetzung, dann beginnt der Eifersüchtige auf das *Recht* des *Besitzes* zu pochen, er übt, wenn auch bloß in Worten oder Gebärden, seine Macht an dem geliebten Wesen, das er sich nicht entreißen lassen will. Und es wird auch hier eine Unterordnung des einen Willens unter den zweiten gefordert.

Haß und Liebe, Herrschaft und Knechtschaft, die Grundformen des gesellschaftlichen Daseins, äußern sich demnach im

Kleinen schon am Verkehr zweier Menschen. Aber es mangelt, wie gesagt, solange die zwei aufeinander beschränkt bleiben, jede Möglichkeit der Kombinationen, der Mannigfaltigkeit. Das ändert sich mit dem Eintreten eines d r i t t e n Menschen. Jetzt erst ist wie in der Chemie ein Wechsel und Austausch denkbar. Es kann ja sein, daß die chemische Affinität zwischen dem neuen Stoffe und einem von den alten eine stärkere ist als zwischen den beiden alten. So wird in einer Kupfervitriollösung das Kupfer vom Eisen verdrängt und zur Isolierung verurteilt. So reißt ein dritter Mensch die zwei ersten auseinander, sei es, daß er wie Jago sich damit begnügt, Mißtrauen zwischen ihnen zu säen, sei es, daß er den einen dem andern abspenstig macht, um ihn auf seine Seite zu ziehen. Deshalb wird die bloße Anwesenheit eines Dritten von zwei Freunden, zwei Liebenden, so leicht als störend empfunden, wenn für sie daraus auch gar kein ernstes Hindernis erwächst. Sie fühlen unwillkürlich ein prüfendes, kaltes Auge von außen auf ihr Verhältnis gerichtet, und im Unbewußten taucht die Frage auf, ob sie stark genug sind, jedem Versuche, sie zu trennen, dauernden Widerstand entgegenzusetzen. Freilich, der dritte kann auch die umgekehrte Wirkung üben, er kann das Band zwischen den beiden andern verstärken oder überhaupt erst knüpfen. Zuweilen — und hier stoßen wir auf ein beliebtes Motiv der tragischen und erzählenden Kunst — liegt gerade darin ein ergreifender Verzicht auf das eigene Glück. So in der wunderbaren Gestalt des frommen Bruders L o r e n z o, der, selbst allem

weltlichen Treiben entrückt, der Liebe Romeos und Julias die Weihe gibt. Gleichsam die parodistische Kehrseite dieser Figur ist der kupplerische, zynische Pandar in „Troilus und Cressida", einem Drama, das sich zu „Romeo und Julia" überhaupt wie eine Travestie verhält: und so ist die grinsende Maske der Kuppelei der extreme Gegensatz jenes selbstlosen und vornehmen Mittlerdienstes, der seinen reinsten Ausdruck dort findet, wo ein unglücklich Liebender selber dem begünstigten Nebenbuhler die Hand nicht allein zur Versöhnung, sondern auch zu tatkräftiger Hilfeleistung reicht. Das Problem des dritten Menschen äußert sich übrigens am klarsten in seiner latenten Doppelseitigkeit dort, wo es sich am natürlichsten ergibt, im Phänomen des Kindes. Simmel hat in seiner „Soziologie" auf die eigenartige Stellung hingewiesen, die dem Kinde den Erzeugern gegenüber zukommt[1]). Sofern es als ein neues, drittes Individuum zwischen sie tritt, übt es eigentlich eine trennende, isolierende Wirkung. Sofern es aber dennoch nichts ist als eine Frucht ihrer Vereinigung und sich eben in seiner individuellen Eigenart vielfach als ihr Produkt kundgibt, führt es sie wieder so enge zusammen, daß es für viele Menschen kaum einen stärkeren Kitt geben kann. In Wirklichkeit finden wir beide Möglichkeiten realisiert. Es gibt Ehen, die bloß durch das Kind vor der Auflösung bewahrt werden. Die Eltern haben sonst gar nichts mehr gemeinsam; aber in diesem einen Punkte hängen

[1]) Vgl. auch „Gründe und Abgründe" I, 289.

ihre Interessen noch stärker zusammen als der Wunsch nach endgültiger Trennung in ihnen wirkt. Aber auch Naturen, die sehr innig miteinander verbunden sind, begrüßen das Kind als den höchsten Segen ihrer Liebe. In ihm finden sie die Gegensätze, die zwischen ihnen walten mögen, zu einer harmonischen Einheit geläutert. Es ist gleichsam der äußere Beweis dafür, daß sie trotz aller persönlichen Unterschiede im Tiefsten eins sind. Das ist das Mysterium der Dreizahl, daß sie das Grundgesetz aller Entwicklung und Vervollkommnung darstellt. Nicht bloß in Gegensätzen bewegt sich die Entwicklung, sondern in der Überwindung der Gegensätze durch ihre Zusammenfassung zu höheren Synthesen. Wir korrigieren eine Meinung, eine Weltanschauung nicht einfach durch ihr Gegenteil, sondern so, daß wir einen über beiden Extremen erhabenen Standpunkt suchen, der ihre berechtigten Momente in sich aufgenommen hat. In unserem Beispiele: das Kind soll weder dem Vater noch der Mutter allein gleichen, sondern beiden, so aber, daß es zugleich eine selbständige und wertvollere Individualität repräsentiert, zu der die Eltern mit Stolz emporblicken können. Indessen auch trennend tritt das Kind zuweilen zwischen seine Erzeuger, und bezeichnenderweise kommt es dann zu einem Konflikt zwischen Kindesliebe und Gattenliebe, der auch hier die Form der Eifersucht annimmt. Der Mann oder die Frau fühlt sich um die Liebe verkürzt, die der andere Teil dem Kinde zuwendet. Einen solchen Vorwurf behandelt das Ibsensche Schauspiel „Klein Eyolf". Neuerdings hat ihn noch drastischer

Gerhart Hauptmann in „Griselda" gestaltet. Aus diesen Erläuterungen ergibt sich immerhin, daß drei Menschen zwar ein Kollegium bilden mögen, aber noch keine Gesellschaft. Denn das schon bestehende Verhältnis wird durch den dritten entweder verstärkt — und dann bleibt es im Prinzip beim Alten; oder aufgelöst und durch ein neues ersetzt — dann besteht wieder ein einziges Verhältnis, bloß mit vertauschten Rollen. Wenn drei Leute an einem Tische sitzen, dann ist fast immer einer dazu verurteilt, den andern zuzuhören oder zwischen ihnen den Vermittler zu spielen. Und so geht es überall im Leben: Die Personen mögen wechseln, die Form bleibt dieselbe.

Wie aber, wenn ein vierter dazutritt? Dann wechselt nicht bloß der äußere Aspekt, sondern auch die innere Sachlage. Dann können sich zwei gegen zwei verbinden und zwischen den beiden Gruppen ist wieder ein wechselseitiger Austausch möglich. Deshalb hört schon im geschlossenen Kreise die absolute Intimität auf, wenn die Dreizahl überschritten ist. Wo vier Personen versammelt sind, gibt es keinen fixierten Mittelpunkt mehr. Es können jetzt zwei Gespräche geführt werden, und die Unterhaltung zersplittert sich. Damit ist aber zugleich die Schwelle jenes absoluten Plurals erreicht, der durch den Begriff einer Gesellschaft bezeichnet wird. Ich möchte dies an einem geometrischen Bilde verdeutlichen. Wenn wir ein Dreieck betrachten, so finden wir, daß es zwischen den Eckpunkten bloß direkte Verbindungslinien gibt, die durch die Seiten des Dreiecks selber bezeichnet sind. Denn es grenzt hier jede Seite

an die beiden andern, so daß lediglich ein wechselseitiger unmittelbarer Kontakt aller drei möglich ist. In einem Viereck dagegen und selbstverständlich in jedem weiteren Polygon überhaupt gibt es auch solche Seiten, die nicht mehr aneinander grenzen und daher bloß in der Richtung der Diagonalen verbunden werden können. Es ist hier jene Distanz eingetreten, die eine Vermittelung notwendig macht; und die Diagonalen bedeuten zugleich das Prinzip der Trennung und das Prinzip der Vermittelung. Übertragen wir dies auf den menschlichen Verkehr, dann gewinnen wir sogleich Klarheit. Mit dem Augenblicke, in dem die Distanzierung und als ihre Folge Vermittelung und Trennung erscheinen, vollzieht sich der Übergang zur Gesellschaft. Denn es können sich jetzt zwei Parteien bilden, die einander die Wagschale halten. Und damit beginnt der große Stil des gesellschaftlichen Lebens: das ewige Spiel der anziehenden und abstoßenden Kräfte, welches das Schicksal der Staaten nicht weniger beherrscht als die Entstehung der Planetensysteme und des Fixsternhimmels.

---

## VI. Gesellschaft.

1.

Aristoteles hat den berühmten Ausspruch getan, daß der Mensch ein geselliges Wesen ist: Das heißt, wie es zu seiner Natur gehört, in mehr oder weniger klaren Begriffen zu denken, in artikulierten, festgefügten Worten zu sprechen, so gehört es auch zu seiner Natur, sich mit seinesgleichen zu verbinden, sich als einzelnes Glied einer großen Gesamtheit zu fühlen. Ich habe diese Tatsache in den früheren Stücken von verschiedenen Seiten beleuchtet. Ich erwähnte dort, daß man noch im achtzehnten Jahrhundert, dessen abstrakte und zergliedernde Geistesrichtung die Ursprünglichkeit des Empfindens überhaupt vielfach hemmte, vermeinte, die Geselligkeit als ein willkürliches Kunstprodukt behandeln zu können, das aus isolierten, persönlichen Willensakten hervorgegangen war. Die Lehre vom contrat social, vom Gesellschaftsvertrage, ist die klassische Ausprägung dieses Gedankenganges. Daß es andere als gesellige Menschen nicht gibt noch geben kann, daß auch die Einsamkeit eine Form der Geselligkeit ist und nicht umgekehrt, sah man damals noch nicht ein: erst dem neunzehnten Jahrhundert, das von der Wucht sozialer Probleme mitgerissen wurde,

ist diese Erkenntnis aufgegangen, und zwar in einer so extremen Form, daß darüber wiederum der Individualismus zu kurz kam.

Der Mensch ist also ein soziales Geschöpf, und er ist es in einem doppelten Sinne. In jenem weiteren Sinn, der in früheren Kapiteln zum Ausdrucke kam und darin liegt, daß der Mensch strenge genommen niemals isoliert ist, daß er unwillkürlich alle Dinge unter sozialen Kategorien anschaut, daß er sich und die andern unbeschadet der individuellen Selbständigkeit und Originalität auch als Produkt fremder Faktoren betrachten muß, daß er in allem, was er tut, will, denkt, irgendeine Beziehung zur Mitwelt bekundet — und nicht am wenigsten dort, wo er *gegen* sie Stellung nimmt. Wir können auch sagen, daß in ihm stets, unbewußt oder bewußt, das Ganze der Gemeinschaft wirkt, als Voraussetzung wie als Richtung gebendes Element.

Neben diesem weiteren Begriff der Sozialität, den wir auch als den der *Gesellschaft* schlechtweg bezeichnen können, tritt nunmehr der engere, den wir den der *Geselligkeit* nennen können. Der Unterschied ist offenkundig. Während außerhalb der Gesellschaft in der soeben erwähnten Bedeutung überhaupt niemand lebt, nicht einmal der Verbrecher oder der Einsiedler, steht es dem Individuum frei, sich der Geselligkeit, dem Verkehr zu entziehen, die in letzter Linie auf freiem Übereinkommen beruhen. Das Bedürfnis nach Geselligkeit, der Trieb, sich mit seinesgleichen in intimerer persönlicher Berührung und Wechselwirkung zusammenzuschließen, ist wohl jedermann angeboren, aber er muß, sofern Hemmungen des Schicksals im Spiele

sind, nicht in jedem zur Entfaltung kommen. Traurige Erfahrungen, Verbitterung, übermäßige Reizbarkeit können es mit sich bringen, daß ein Mensch — in diesem zweiten Sinn des Wortes — wirklich vereinsamt, und es bietet sich uns das ergreifende Schauspiel, daß gerade hervorragende Persönlichkeiten nicht selten von diesem Verhängnis ereilt werden. Unsere bisherigen Betrachtungen haben uns den Grund dieses Phänomens wohl zum Teile vermittelt. Er ist nicht, wie man häufig fälschlich behaupten hört, in dem asozialen Wesen des Genies, in seinem geringeren Bedürfnis nach Anschluß und Mitteilung, in seiner spröden Unnahbarkeit zu suchen. Im Gegenteil, der geniale Mensch, für den der innige Zusammenhang mit dem ganzen Sein charakteristisch ist, sehnt sich noch viel stärker als der Durchschnittsmensch nach dem belebenden Strome der Gegenseitigkeit. Aber er findet, wie sich beinahe von selbst versteht, die richtigen Bedingungen schwerer. Fürs erste, weil das Niveau, auf dem allein er eine Ergänzung finden kann, ein so hohes und seltenes ist, zweitens, weil er sensibler und verwundbarer ist, weil er tiefer und schmerzlicher auf jede geringste Trübung und Störung des Verhältnisses reagiert. Wer das Eitelkeit nennt, spricht nicht zur Sache. Wenn jemand intensiver an Dingen und Menschen leidet, so beweist dies, daß er mit ihnen intensiver zusammenhängt: es ist ein Beweis für seinen Altruismus. Die Eitelkeit hingegen ist eine rein egoistische Regung. Sie bedient sich der Mitwelt lediglich als eines Mittels zum Zwecke. Der Eitle will bloß bewundert sein, einerlei von wem. Ein inneres Verhältnis zu denen, die ihn bewundern sollen,

ein selbstloses Interesse an ihnen hat er niemals. Persönlich bedeuten sie ihm gar nichts, was ihn an sie fesselt, ist nicht das Bedürfnis nach Freundschaft oder nach Liebe, sondern einzig und allein nach Erfolg. Daher lauern Haß und Argwohn stets unter der Schwelle der Eitelkeit. Sie entstehn nicht erst, sie treten bloß ans Tageslicht, wenn sich der ersehnte Erfolg nicht einstellt. Und dann äußern sie sich in einer brutalen Offenheit, die keinen Rest des Zweifels an den ursprünglichen Motiven läßt. Der Eitle verrät sich, auch wenn er ein Meister der Verstellung ist, dort, wo er von seinen Anhängern im Stiche gelassen wird.

Bedarf es wirklich eines besonderen Hinweises darauf, wie schroff sich davon das Verhalten tiefer und vornehmer Naturen abhebt? Wenn sich hier der Vereinsamung auch ein Schein von Eitelkeit gesellt, so handelt es sich in solchen Fällen nicht um den Grund, sondern um die Folge, nicht um das erregende Moment, sondern bloß um eine Begleiterscheinung. Es ist ja sehr begreiflich, daß das schmerzliche Bewußtsein, auf eine beglückende Gemeinschaft verzichten zu müssen, in der Seele bedeutender Menschen tiefe Furchen zieht und eine Reaktion in ihrem Empfinden hervorruft, die sich in einer gewaltsamen Steigerung und Unterstreichung des Selbstbewußtseins kundgibt. Denn während gewöhnliche Naturen durch eine von außen erlittene Demütigung widerstandslos niedergedrückt werden und zusammenschrumpfen, werden hervorragende Individualitäten dadurch veranlaßt, noch mehr von sich zu halten als früher und dies den anderen zu beweisen. Es ist freilich eine Unaufrichtig-

keit, aber doch nichts weniger als eine Pose, wenn ein Mann wie Nietzsche, von allen Freunden und Gefährten verkannt und verlassen, nicht aufhört zu versichern: er wolle gar keine Anerkennung, kein Verständnis, keinen Anschluß finden. Von dem erschütternden Schrei: „Wie bin ich einsam!", der aus voller Seele kommt und ihre verschwiegenen Qualen ahnen läßt, wird diese Unwahrheit in tieferen Augenblicken übertönt. Und sie wird reichlich gesühnt durch das geniale Werk, das ja, mag sein Schöpfer sich noch so sehr von aller Gemeinschaft losgelöst haben, stets den Weg zur Menschheit sucht und findet.

Im übrigen ist, was hier als Mangel und Schwäche erscheint, bloß die Kehrseite einer hohen ethischen Kraft. Denn, wie gesagt, es ist das Kennzeichen einer starken Persönlichkeit, daß sie anspruchsvoller, aber auch spröder ist und weniger Anpassungsfähigkeit besitzt als die biegsamen, elastischen Alltagsmenschen, die sich ohne sonderliches Widerstreben in jedem Milieu zurechtfinden und leicht darüber hinwegkommen, wenn ihr Vertrauen einmal getäuscht und ihr Glaube betrogen wurde. Andrerseits ist es ein Zug von außerordentlicher Tragik, daß gerade tiefe und geniale Menschen, in denen die Sehnsucht nach Gemeinschaft am stärksten ist, die Erfüllung ihrer Sehnsucht am schwersten finden können. Diese unerhörte psychologische Paradoxie ist logisch ohne weiteres zu durchdringen. Denn nichts ist natürlicher, als daß ein Verlangen um so schwieriger realisiert werden kann, auf je größere Dimensionen es angelegt ist. Es kommt dadurch jene merkwürdige ungelöste Spannung in das Leben leidenschaftlicher Individualitäten, die ihm die große

Linie und den unendlichen Rhythmus verleiht. Für sie ist die schroffe Alternative geprägt: entweder das volle Verständnis ihrer Eigenart in dem anderen zu finden, und den Kreis, in dessen Mittelpunkt sie sich bewegen, zur Welt zu erweitern, oder, der Tangente gleich, ihn bloß von außen zu berühren und dann in grenzenlose Einsamkeit zu entweichen.

•

In diesen einleitenden Bemerkungen, die ich unserem Problem vorausschickte, ist schon der erste Schritt getan zu seiner Lösung oder wenigstens zu seiner klaren Stellung. Wir entnehmen daraus, daß im Gegensatz zum Phänomen der Gesellschaft, welches ein elementares, primäres Faktum ist, die Geselligkeit eine Aufgabe für jedermann darstellt, deren Erfüllung auf größere oder geringere Schwierigkeiten stößt, je nach der Richtung und dem Maß der Ansprüche, die man mit ihr verbindet. Über die Eigenart dieser Aufgabe und darüber, worin sich ihr Gegenstand von anderen sozialen Formen unterscheidet, will ich nunmehr das Wesentliche sagen: an dem, was Geselligkeit ihrem Wesen nach ist und sein soll, können wir am besten ihren heutigen Stand messen und beurteilen.

Soviel ergibt sich schon aus den bisherigen Erörterungen, daß die Geselligkeit auf einem persönlichen Verhältnis beruht, zum Unterschied von dem unpersönlichen, allgemeinen Charakter der Gesellschaft und des Staates, den Hegel tiefsinnig als den objektiven Geist bezeichnet hat. Dies liegt ja

bereits darin, daß man sich seinen geselligen Kreis aussucht, ihn nach eigner Wahl bestimmt, während man in seinen Stamm, seine Nation, seine Familie hineingeboren wird, daß man dort Zusammenhänge schafft, während man sie hier übernimmt. Aber auch dies persönliche Moment hat seine Grenze. Die persönlichsten, intimsten Beziehungen, Freundschaft und Liebe, sind nicht diejenigen, die den gesellschaftlichen Verkehr konstituieren. Im Gegenteil, man muß sagen, daß es für eine Gesellschaft[1]) eher hinderlich und hemmend ist, wenn sich innerhalb ihrer erotische und freundschaftliche Beziehungen bilden. Der Grund hierfür ist nicht schwer zu finden. Alle intimeren Verhältnisse äußern den Drang nach Isolierung, Verselbständigung, sie sehnen sich gleichsam nach absoluter Formung: und so treten, wenn sie in ein größeres Gefüge eingebettet sind, in diesem Risse und Sprünge ein, es zerfällt schließlich in einzelne Bestandteile, es löst sich eben in jene Gruppen auf, die durch ein intimeres Gefühlsband zusammengehalten werden. Schon in früheren Kapiteln, zumal in dem über „Das Gesetz der Zahl“ haben wir die hier wirksamen Kräfte in ihre Komponenten zerlegt. Dort überzeugten wir uns davon, daß mit der Intimität in Liebe und Freundschaft die Zweizahl verkettet ist, daß schon die Dreizahl einen Übergang bedeutet und die Vierzahl die Schwelle der Gesellschaft überhaupt markiert.

---

[1]) Ich verwende den Begriff der Gesellschaft hier im zweiten, im engeren Sinne, wonach er mit dem der Geselligkeit, des gesellschaftlichen Verkehres identisch ist.

Es ist übrigens ganz klar, daß Freunde und Liebende sich immer mehr abschließen, je inniger ihre Verbindung ist. Nicht bloß, daß sie einander so viel zu sagen haben, eine wechselseitige Aussprache, die sich auch im Medium des Schweigens vollziehen kann, ein noch stärkeres Motiv der Absonderung ist das lauernde Gefühl der Eifersucht, das solche Gemeinschaften stets begleitet. Denn es will jeder, daß ihm der andere Teil restlos gehöre; und er empfindet deswegen die bloße Anwesenheit eines Dritten und schließlich die Mitwelt überhaupt als eine feindselige Störung, als eine Gefahr für sein Verhältnis[1]).

Es ist demnach eine merkwürdige Paradoxie, die der größten Beachtung wert ist, daß dieselben Kräfte, von denen im letzten Grunde die menschliche Gesellschaft aufgebaut und regeneriert wird, die Liebe der Geschlechter und die Freundschaftsbünde, dort, wo sie sich ungehemmt entfalten, einen antisozialen Charakter gewinnen. Seinen deutlichsten Ausdruck findet dieser Umstand darin, daß es, vom Eigentum abgesehen, kaum ein Erscheinungsgebiet gibt, welches eine so reiche Quelle verbrecherischer Handlungen und Antriebe wäre wie das Liebesphänomen. Nun ist aber das Verbrechen allem, was Gesellschaft heißt, extrem entgegengesetzt. Es wird demnach auch von dieser negativen Seite unser Ergebnis bestätigt. Nicht weniger aber sind es die positiven Momente des erotischen Empfindens, die zum selben Ziele führen. Wir müssen uns nämlich vor Augen

[1]) Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Eifersucht hier auch auf das Phänomen der Freundschaft ausgedehnt wird. Allerdings spielt sie, wie später gezeigt werden soll, hier eine weit geringere Rolle.

halten, daß die Erotik in der weiteren Bedeutung, in der sie auch die Freundschaft umschließt, eine der höchsten schöpferischen Triebkräfte der Seele ist, die den andern kulturspendenden Energien, dem religiösen, philosophischen, künstlerischen Empfinden gleichwertig zur Seite steht. Sie ist, wenn sie auch nicht die äußeren Spuren eines sichtbaren Werkes hinterläßt, sondern ähnlich dem religiösen Phänomen sich im unmittelbaren Erlebnis erfüllt, dennoch eine produktive und gestaltende Macht, die in ihrer Weise nicht gesteigert werden kann. Und als solche bedarf sie, wie alles intensive Schauen und Schaffen der größtmöglichen Konzentration, die sich vor Zersplitterung bewahren will und daher die allzu enge Berührung mit der Umgebung meidet. Im übrigen trifft auch hier zu, was im Hinblick auf die höhere Produktivität an anderer Stelle schon gesagt wurde, und zwar in einer Weise, die jeden Zweifel ausschließt: Daß es ein großer Irrtum ist, aus der zeitweiligen oder dauernden Einsamkeit des Schaffenden seinen Egoismus zu folgern. Am deutlichsten tritt dies im Liebesphänomen hervor, das wir ja in übertragener Bedeutung auch ein schöpferisches Phänomen nennen konnten. Hier von Egoismus zu sprechen, weil der vollkommene Zusammenschluß zweier Menschen ihre freiwillige Isolierung von den anderen nach sich zieht, ist ein offenkundiger Widersinn. Diese Isolierung ist vielmehr bloß die äußere Kehrseite eines Gefühles, das sich, nach innen gewendet, als reinster Altruismus, als reinste Hingabe kundgibt, aber, um seiner Intensität nicht verlustig zu gehen, sich auf einen engeren Raum beschränken muß.

Rein persönliche Verhältnisse, deren Charakter die Intimität ist, führen mithin, so sehr sie die natürliche Wurzel des Sozialen sind, eher zur Sprengung als zur Festigung des gesellschaftlichen Verkehrs. Sie liegen eben auf einer höheren Ebene als auf der bloßer Geselligkeit. Sie sind auf andere Dimensionen angelegt und fügen sich deswegen nicht in diesen Rahmen. Wir finden in der Gesellschaft stets eine Nivellierung, eine Abtönung des Persönlichen, und in der eigentümlichen Mittelstellung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, dem Subjektiven und dem Objektiven, welche sie einnimmt, entdecken sich uns ihre tiefsten Merkmale. Ich glaube dies am besten so ausdrücken zu sollen: man muß in einem bestimmten Sinne *unpersönlich* und darf doch niemals *sachlich* werden, wenn man sich in Gesellschaft begibt. Man muß sich selbst geben, aber niemals das volle, wahre Selbst, das in Liebe und Freundschaft zum Einsatz gebracht wird. Und das ist auch ganz begreiflich. Wenn mehrere Individualitäten miteinander in Verbindung treten wollen, so ist, damit sich ein mittlerer Gleichgewichtszustand herausbilde, ein bestimmtes Abstoßen und Abschleifen der allzu schroffen Gegensätzlichkeiten erforderlich. Deshalb sehen wir Menschen, die unter den Härten, Unebenheiten, Dissonanzen ihres Wesens leiden, mit Vorliebe das ausgleichende, indifferente Medium der Gesellschaft aufsuchen, das auf solche Naturen eine neutralisierende Wirkung ausübt.

Andrerseits darf aber die Selbstentäußerung auch niemals bis zur Unterdrückung des individuellen Akzentes gehen. Denn damit würde die Form des Verkehrs zur leeren Konvention und

Etikette, wie man dergleichen in der Tat auch häufig genug findet, zumal, wo es sich um bloße Repräsentationen und Schaustellungen handelt. Oder es würde an die Stelle des persönlichen völlig das sachliche Interesse treten — dann aber haben wir es wiederum mit der Gesellschaft im weiteren Sinne zu tun, die mit dem Staate identisch ist, und in der unter die bindende Macht der Allgemeinheit der Wille und die Eigenart des Einzelnen gebeugt wird. Das gleiche Verhältnis beherrscht alle jene Vereinigungen und Korporationen, die einem bestimmten außerhalb ihrer selbst gelegenen Zwecke praktischer oder idealer Art dienen: politische Klubs nicht weniger als gelehrte, religiöse, künstlerische Vereine. Jedermann nimmt indessen auf den ersten Blick wahr, daß hier das Gesellige als solches ausgeschaltet ist, daß es wenigstens nicht in den Mittelpunkt tritt und sich lediglich als unbeabsichtigte Nebenwirkung einstellen mag.

Wir können demzufolge die Gesellschaft im engeren Sinne, von der hier gesprochen wird, am besten dadurch definieren, daß wir sie nach zwei entgegengesetzten Seiten abgrenzen: gegen die Sphäre des vollständig Unpersönlichen, Objektiven und gegen die des extrem Persönlichen. Sie bezeichnet gleichsam einen Schwebezustand zwischen ihnen, oder, wie man auch sagen kann, sie ist ihr geometrisches Mittel. In ihr sind die individuellen Werte gebunden, aufgespeichert, nicht aber aufgehoben. Soll sie nicht zum Chaos werden oder sich in Atome zersplittern, so muß in ihr, wie wir gleich sehen werden, etwas von der harten, unbeugsamen Disziplin des Staates walten: es muß die Konzentration, die Sammlung um einen gemeinsamen Mittelpunkt

eintreten; eine Art von natürlicher Kristallisierung, die wir auch als das Gestaltprinzip der Geselligkeit bezeichnen können. Aber dasselbe muß ein organisches, es darf kein mechanisches sein. Das heißt, es muß dem lebendigen Eigenwillen der Individuen entspringen, die gerade in dieser Unterordnung eine Form der persönlichen Betätigung gewinnen.

Diese Synthese und Durchdringung zweier entgegengesetzter Momente ist, wie ich gleich im einzelnen zeigen werde, die eigentliche Aufgabe wahrer Geselligkeit. Für den Wert der letzteren gewinnen wir damit einen neuen Maßstab.

2.

Zumal unsrer Zeit ist die Geselligkeit zum Problem geworden; über ihren Niedergang und ihre Verschlechterung wird häufig und mit vollstem Rechte Klage geführt. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß jener feinere Stil des Verkehrs und zugleich sein unerschöpflicher Gehalt, der im höchsten Maße dem achtzehnten und wohl noch der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eignete, der Gegenwart verloren gegangen ist. Der äußere Glanz der Veranstaltungen bietet für ihren inneren Reichtum einen schlechten Ersatz. Am krassesten wird dieser Niedergang sichtbar, wenn man den Salon von einstmals mit dem gegenwärtigen Jour fixe vergleicht. Solch ein Jour fixe ist ein Tag des allgemeinen Empfanges, und das heißt, ein Empfangstag für alle und für keinen. Er gleicht, wenn man ein etwas gewagtes Bild nicht scheuen will, einem ungeheuren Sieb, durch welches in unnachahmlicher Schnelligkeit und mit

weitgehender Wahllosigkeit geschüttet wird, was sich irgendwie durch Namen, Titel und Rang empfiehlt. Nichts verbindet die meisten Gäste als der gemeinsame Raum; die blinde Zufälligkeit der Nachbarschaft bestimmt den Gang der Unterhaltung, sie schreibt einem Richtung und Inhalt des Gespräches vor. Es ist selbstverständlich, daß das Niveau der Konversation hierdurch über alle Maßen gedrückt wird. Die heterogensten Elemente, grundverschieden in ihrer Bildung, ihrem seelischen Werte, ihrer geistigen Bedeutung — bunt durcheinandergeworfen wie die Losnummern einer Lotterie — sollen einander Anregung spenden! Es tritt hier jene Verflachung und Nivellierung ein, die unvermeidlich ist, wo die Werte einem mittleren Durchschnitt angepaßt werden müssen. Und diese Anpassung ist unvermeidlich, wo auf eine größere Gemeinschaft, die aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt ist, gleichmäßige Rücksicht genommen werden soll. Wie es schon in einer Schule unmöglich ist, zugunsten einer begabten Minorität den Rest auszuschalten, so muß auch in einer Gesellschaft, die nicht gegen die erste Regel des Taktes verstoßen will, die Diskussion auf der breitesten Basis geführt werden.

Ich kann diesen Sachverhalt auch an einem Beispiele verdeutlichen, an dem sozusagen sein inneres Prinzip durchsichtig wird. Unser abstraktes, begriffliches Denken ist ein verallgemeinerndes Denken und deshalb wirkt es der sinnlichen Anschauung in ihrer unendlichen Fülle und Differenziertheit gegenüber nivellierend, es ist mit der Vereinheitlichung auch eine Verarmung verbunden. Wir vermögen von den zahllosen kon-

kreten Wahrnehmungen einzelner Bäume, Fichten, Eichen, Tannen und Buchen nicht anders zum abstrakten Begriff des Baumes zu gelangen, als indem wir Merkmal um Merkmal streichen, bis schließlich die kahle Allgemeinbestimmung übrig bleibt, die allen Bäumen zukommt und demgemäß ihr generelles Wesen erschöpft. In ganz analoger Weise kann, damit es zwischen Personen der verschiedensten Stufen zu jener oberflächlichen Form der Einigung und Verständigung komme, die man eine Unterhaltung nennt, bloß jenes Minimum geistiger Werte zugelassen werden, für das alle noch ein bestimmtes Interesse aufbringen, es muß, wenn ich so sagen darf, das größte gemeinsame Maß gesucht werden, und man wird naturgemäß dabei nicht zu hoch greifen. Nicht allein das Gesprächsthema wird banal, sondern auch die Form, in der es geführt wird. Und so bringt es die Freizügigkeit des modernen Salons, jene Politik der offenen Türen, jener Mangel an Konzentration und Auswahl mit sich, daß die Diskussionen bloß im seichtesten Fahrwasser der Mode und Konvention schwimmen können, wenn sie nicht gar durch plumpe Laszivitäten und frivole Zweideutigkeiten an die Oberfläche getragen werden.

Nach meinen früheren Darlegungen brauche ich kaum zu betonen, daß damit keinerlei Exklusivität und Standesdünkel propagiert werden soll: als ob bloß Leute derselben geistigen Interessensphäre miteinander in harmonischen und fruchtbaren Verkehr treten könnten. Alles Mandarinentum, alles beschränkte Kastenwesen steht vielmehr im äußersten Gegensatze zu höherer Geselligkeit. Mit vollem Rechte ist jede Fachsimpelei

hier verpönt, und es wird als deutliches Zeichen für die Mittelmäßigkeit und den engen Horizont einer Person angesehen, wenn sie unwillkürlich stets nach dem Mittelpunkte ihrer Berufssphäre graviert, wenn sich ihr Sprechen und Denken mit Sicherheit bloß in den dürftigen Kreisen bewegt, die ihr durch ihre tägliche Beschäftigung gezogen sind, wenn diese einseitige Orientierung ihre Auffassung sämtlicher Dinge färbt und trübt[1]).

Große Denker und Künstler, große Schaffende überhaupt, haben deshalb immer nach Anschluß an die Vertreter fremder Gebiete gesucht, um ihren eigenen Horizont zu erweitern, um sich mit neuen Motiven zu bereichern. Kant mied sogar die Berührung mit anderen Philosophen; sie fehlten in seiner Tafelrunde, die zumeist aus Männern des praktischen Lebens zusammengesetzt war. Und Goethe hat nichts so sehr gehaßt wie das Ästhetentum, das Aufgehen in den spezifisch literarischen und artistischen Interessen, welches die Kunst der Gegenwart aufs ärgste schädigt. Umgekehrt sehn wir die Männer der Tat, die großen Eroberer, Staatengründer und Staatenlenker von Alexander und Julius Cäsar bis zu Friedrich dem Großen und Napoleon bestrebt, die hervorragendsten Künstler und Denker an ihre Seite zu fesseln. Es ist ein betrübendes Symptom der Gegenwart, daß diese wechselseitige Anziehungskraft im Schwin-

[1]) Aus diesem Motiv schöpft das Lustspiel, zumal das deutsche und das französische, eine Fülle komischer Figuren: pedantische Gelehrte, die auch in die allertrivialste Umgangssprache die ihrem Spezialgebiet entlehnte Terminologie einfließen lassen, Advokaten, die überall Rechtshändel wittern, Kaufleute, welche die intimsten Angelegenheiten des Lebens vom Geschäftsstandpunkte zu beurteilen gewohnt sind.

den begriffen ist, daß einerseits das Mäzenatentum aufhört, eine höhere Bedeutung zu besitzen, daß andrerseits der Ästhetizismus zu überwuchern beginnt. Es fehlt die Berührung des Geistes mit der Tat. Eine der vornehmsten Aufgaben der Gesellschaft ist es gerade, diese Berührung so innig als möglich zu gestalten und jeder Verkümmerung und Einseitigkeit vorzubeugen.

Es kann demnach nicht unsere Absicht sein, diesen Prozeß der Ausgleichung zu hemmen, dem Verkehr seine innere Mannigfaltigkeit zu nehmen und ihn auf einen abstrakten Meinungsaustausch zu reduzieren. Das wahre Prinzip liegt vielmehr so offen zutage, daß man sich scheuen möchte, es zu formulieren, wäre nicht die moderne Gesellschaft ein einziger Beweis dafür, wie geringe Anerkennung es tatsächlich findet. Nicht gänzlich verschiedne Menschen, die der Zufall oder irgendein äußeres Bindemittel zusammenführte, aber auch nicht Menschen desselben Bildungskreises sollen vereinigt werden, sondern gleichwertige Menschen, einerlei, auf was für einem Gebiete der Wert seine Ausprägung finde. Das gemeinsame Band sind die allgemeinsten kulturellen Interessen, die Dimensionen des inneren Lebens, jene oft unsagbaren, inkommensurablen Akzente des Empfindens und Fühlens, von denen es dennoch weit mehr als von den sichtbaren Qualitäten abhängt, daß zwei Menschen sich zueinander hingezogen fühlen und Gemeinschaft pflegen wollen. Wenn das Niveau mithin ein gleiches sein muß, so sind die Begrenzungslinien sehr weit zu ziehen, damit für die mannigfachsten Gestaltungen Raum sei. Das gesellschaft-

liche Gefüge muß ein möglichst elastisches sein, wenn auch der Wertgehalt ein annähernd konstanter ist. Dann erst entsteht ein organisches Gebilde, das seinen einzelnen Gliedern reiche Förderung zuteil werden läßt.

Blicken wir von diesem Ergebnis auf die einzelnen Punkte der Analyse zurück, so erschließt sich uns ihr geheimer Zusammenhang. Zwei entgegengesetzte Extreme treten in der modernen Gesellschaft zutage und beide mußten wir verwerfen; und zwar, wie es bei feindlichen Extremen so häufig der Fall ist, weil ihnen trotz der äußeren Gegensätzlichkeit derselbe Grundfehler innewohnt. Das eine Extrem ist das Chaos des modernen Empfangssalons. Das andre Extrem ist das der zünftigen Konventikel. Ihr gemeinsamer Grundfehler liegt darin, daß beide gegen das oberste Prinzip der Geselligkeit, Selbstzweck zu sein, sündigen. Jenes, indem es zu wenig, dieses, indem es zu viel des Sachlichen bietet. Der Empfangssalon, der ein riesiges Sammelbecken aller erdenklichen Tagesgrößen geworden ist, in dem die unmöglichsten Kombinationen realisiert werden, dient in Wahrheit völlig anderen Zielen als denen des anregenden und erhebenden Verkehrs. Und zwar sowohl vom Standpunkte der Veranstalter, die zumeist von dem Ehrgeiz geplagt werden, ein großes Haus zu führen und ihre Konkurrenten durch Entfaltung äußerer Mittel zu überbieten, als auch vom Standpunkte der Gäste, welche in der Regel durch ebenso äußere, vielfach sogar materielle Beweggründe bestimmt werden. Die einen suchen ein Publikum, die andern einen Absatzmarkt. Deshalb findet man auch jene volle, selbstlose Hingabe an die Geselligkeit

nicht mehr, die eine Vorbedingung ihrer gedeihlichen Entwicklung ist. Denn der Mensch ist so geartet, daß er, wo sein Geist an bestimmten Zwecken hängt, die Mittel dazu als lästige Vorbereitung empfindet, die er nach Möglichkeit abgekürzt wünscht.

Aber auch das andre Extrem, die zünftige Verengung des Kreises zu einem Kollegium von Fachmännern leidet an demselben Mangel. Auch hier wird zum Mittel, was Selbstzweck sein müßte. Wenn solche Zusammenkünfte nicht bloß dienen, die Misere der gemeinsamen Standes- und Berufsangelegenheiten zu diskutieren — die Frauen, die stets von ihren Dienstboten, die Schriftsteller, die stets von ihren Honoraren reden — dienen sie der gegenseitigen sachlichen Förderung und Klärung, und auch diese Absicht, so rühmenswert und edel sie ist, entspricht nicht dem Wesen der Geselligkeit. Weder die einseitig gerichtete Belehrung in der Schule, noch die wechselseitige Unterstützung durch gemeinsame Geistesarbeit, welche die Aufgabe einer gelehrten Korporation, eines kulturellen Vereins ist, hat damit etwas Näheres zu schaffen. Denn hier fehlt ebenso jede persönliche Berührung, wie es im Falle eines Jour fixe, eines Kegelklubs, dem bunt zusammengewürfelten Haufen wiederum an jedem idealen, sachlichen Zentrum mangelt. Wir aber entdeckten gerade in dem Gleichgewichte des Persönlichen und des Unpersönlichen den Zweck der Gesellschaft. Oder wir können auch sagen, daß er darin besteht, aus den einzelnen Individuen eine Person höherer Ordnung zu erzeugen, und daß dementsprechend bestimmte Härten und Unebenheiten derselben abgeschliffen werden müssen; nicht aber darf hinter der objektiven Leistung die Person

selbst zurücktreten, wie es dort geschieht, wo der Begriff der Gesellschaft synonym mit dem eines Vereins gebraucht wird. Daher dürfen wir hier bereits feststellen, was später noch zu erläutern, daß auch in geschlossenen Kreisen durch allzu häufige Darbietungen künstlerischer oder literarischer Produktionen der Charakter der Geselligkeit eine entschiedene Störung erfährt. Und schließlich werden wir ebenso im Zusammenhang damit die bedeutende Rolle verstehn, die das Weib stets in der Gesellschaft gespielt hat, was ja schon aus dem stärkeren Hang zum Persönlichen sich ergibt, der ihm eignet. Zunächst wollen wir den Kreis der Bedingungen noch erweitern, aus denen sich unser Problem aufbaut.

### 3.

Ein Gleichgewicht von Person und Sache, von subjektivem und objektivem Geiste, das war die erste Formel, die sich uns für das Phänomen der Gesellschaft ergab. Und darin liegt zugleich die Bestimmung, daß letztere Selbstzweck ist, nicht aber Mittel für fremde Zwecke materieller oder idealer Natur.

Häufig hört man es als eine Ursache des Verfalls moderner Geselligkeit nennen, daß es den Menschen gegenwärtig allzu sehr an Zeit und Muße gebreche, daß das rastlose Drängen und Hasten im Kampfe ums Dasein ihnen auch die innere Ruhe nicht gewähre, die dazu erforderlich ist. Sicher ist dieser Umstand, so wenig er alles erklärt, keineswegs zu unterschätzen. Zeit und Muße sind außerordentlich wichtige Faktoren der see-

lischen Kultur. Ist das Beisammensein mehrerer Menschen an ganz bestimmte Stunden gebunden, dann wird das Verhältnis zwischen ihnen schwerlich in die Tiefe gehen können. Es ist völlig klar: je mehr mir ein Mensch bedeutet, desto mehr Zeit will ich ihm widmen, auf die Gefahr hin, daß die Intimität des Verkehrs die Stärke des Gefühls abstumpfe. Das Institut der Ehe hat hierin seine Wurzel. Es läßt sich in erster Reihe als Gemeinsamkeit von Raum und Zeit, somit als Gemeinsamkeit der Lebensform definieren, eine Definition, die dem breiten Durchschnitt angepaßt ist, wogegen die Gemeinsamkeit der Lebensinhalte, der Lebenswerte, etwas ist, das erst den höheren Individualitäten eignet.

Menschen, die in Liebe und Freundschaft aufgehen, sind deshalb jeder Art von Beschäftigung abhold, die ihre Zeit dauernd und regelmäßig in Anspruch nimmt, die eine genaue Einteilung des Tages erfordert. Den Don Juan kann man sich eigentlich bloß als Müßiggänger vorstellen, als einen Abenteurer, der die Zeit für die Erfüllung seiner Wünsche verschwenderisch hinausstreut, nicht aber in Amt und Würden, am wenigsten in einem Bureau. Und wenn Sokrates und nach seinem Vorbild mancher antike Philosoph die äußerste Bedürfnislosigkeit einer geregelten Beschäftigung vorzog, so geschah dies nicht aus Trägheit oder Unbeständigkeit, sondern aus dem Verlangen, sich mit den Menschen, die ihm wert waren, in ungehemmten Kontakt zu setzen. Jeder Beruf, der keine Berufung ist, schwächt die Energien des individuellen Lebens, indem er sie auf ein fremdes Gebiet ablenkt. Deshalb finden wir die Sehnsucht nach Muße

bezeichnenderweise gerade bei den Schaffenden am stärksten, die weichlicher, passiver Trägheit am fernsten stehen[1]).

Wie sehr aber die Muße, die großmütige Zeitverschwendung, die, von Zeitvergeudung wohl zu unterscheiden, eine der Grundbedingungen des geselligen Verkehrs ist, in der Unruhe des modernen Lebens gewichen ist, das beweist der Niedergang von allem, was dazu in näherer oder fernerer Beziehung steht. Die Kultur des Briefes, des Tagebuches geht ihrem Ende entgegen. Zwischen dem Briefe, der Postkarte und dem Telegramm besteht heute kein prinzipieller Unterschied mehr, bloß ein Unterschied im Umfang und in der Art der Versendung. Alle drei sind von einer Adresse an die andere, nicht mehr von einem Ich an ein Du gerichtet. Der Brief ist aber distanziierte Geselligkeit und deshalb den Gesetzen unterworfen, von denen sie beherrscht wird. Ebenso ist das Tagebuch, das den Menschen eines reicheren Zeitalters eine innere Notwendigkeit war, uns dagegen wie ein Requisit aus grauer Vergangenheit anmutet, auf das gleiche Prinzip gegründet: es ist der intime Umgang, den ein Mensch mit seinem eignen Selbst pflegt und als solcher das Fundament jedes anderen Verkehrs. Wie reich müssen die Erlebnisse dieser Menschen gewesen sein, die keinen Tag als beschlossen betrachten konnten, ohne schweigende Zwiesprache mit ihrem Ich zu halten und in weihevoller Andacht jede noch so geringfügige Entwicklung und Bereicherung ihres Wesens zu

[1]) Es gibt vielleicht keinen sinnreicheren Gruß als den des Tirolers: „Laßt Euch Zeit!"

verzeichnen! Es war ein Leben, das in die Tiefe ging, während sich das unsrige in der Breite entfaltet. Und da wir uns in der Hingabe an die blendende Außenseite der Dinge immer mehr von den Wurzeln unserer Individualität lösen, droht uns auch die unterirdische Verbindung, die zwischen den verschiednen Individualitäten bestand, zu entschwinden. Was uns verbleibt, ist der verwirrende Schein der großen Veranstaltung, die des idealen Gehaltes verlustig ging. Uns vereinigt lediglich das Objekt, sowie es das Objekt ist, das im sozialen und wirtschaftlichen Getriebe die Herrschaft über den Menschen gewonnen hat.

Um aber zum Gegenstande zurückzukehren, betone ich hier nochmals, daß der zeitliche Faktor, so wenig er alles ist, nicht unterschätzt werden darf. Menschen, die aufeinander eingestellt sind, können sich in kurzer Zeit außerordentlich viel sagen. Dagegen ist es eine Erfahrung, daß in größerer Gesellschaft, wo Widerstände und Reibungen überwunden werden müssen, es einer längeren Vorbereitung bedarf, daß die Stimmung sich hier allmählich entwickelt und erst langsam den Gipfel erreicht. Wer nicht bloß das banale Faktum des Beisammenseins zu schätzen weiß, wer für den Stil der Geselligkeit Verständnis besitzt, der empfindet denselben ähnlich wie den Stil eines Kunstwerkes, als eingeborene rhythmische Notwendigkeit, gegen die man nicht sündigen darf, ohne sich am Inhalt selber zu vergreifen.

Noch schlimmer aber als die Einschränkung ist die willkürliche Fixierung der Zeit. Daß der Verkehr an bestimmte Ter-

mine, Tage und Stunden gebunden wird, darin liegt wohl seine ärgste Beeinträchtigung. Denn es gibt Stunden und Tage, in denen man zur Einsamkeit neigt und ein anderes als ein höchst konventionelles Gespräch kaum zu führen imstande ist, und wieder solche, an denen man sich nach Anschluß sehnt. Für einen feiner konstruierten Menschen ist es unmöglich, sich so abzurichten, daß er alle vierzehn Tage oder vier Wochen pünktlich einem aufgezogenen Uhrwerke gleich, funktioniert. Die berufliche Arbeit läßt sich nach dem Stundenplan regeln, nicht aber persönliche Mitteilung, die wie künstlerisches Schaffen der Inspiration und des spontanen Impulses bedarf.

Immerhin betrifft all dies lediglich die formale Seite der Geselligkeit. Noch wichtiger sind natürlich die Inhalte, die Kulturwerte, die ihr den Stoff bieten. Wir finden demgemäß, daß sie zu jenen Zeiten in höchster Blüte gestanden, die von großen Ideen und Motiven voll waren. Ein unsichtbares Fluidum der Begeisterung muß die Menschen durchströmen, um sie für wahre Gemeinschaft reif zu machen. So ist es insbesondere der Gedanke der Humanität, der diese Wirkung übt. Wahrhaft humane, kosmopolitische Zeitalter, wie das spätere Hellas und insbesondere das achtzehnte Jahrhundert zeigen sich deswegen der geselligen Kultur ungemein günstig: wogegen bezeichnenderweise die Gegenwart, die sich teils unter dem Drucke nationaler Konflikte, teils infolge des Überwucherns eines falschen Individualismus dem Ideale der Humanität wieder entfremdet hat, auch in gesellschaftlicher Hinsicht steril und degeneriert erscheint. Die metaphysischen Wurzeln dieses Phä-

nomens der wechselseitigen Verbundenheit sind eben sehr tiefe, was niemand bezweifeln kann, der den Schlußchor von Beethovens neunter Symphonie und Platos Symposion wirklich im Innersten empfunden hat.

Um diesen Zusammenhang des Geselligen und des Geistigen noch klarer zu kennzeichnen, erinnere ich an die Rolle, welche die Form des Dialogs seit Plato in der Philosophie spielt, dessen Dialoge die höchste Synthese von Kunst und Weltanschauung bezeichnen. Schöpften sie doch aus dem lebendigen Vorbild, welches die Gespräche des Sokrates mit seinen Schülern boten! Es gibt keine so plastische Entwicklung eines Motivs wie im lebendigen Zwiegespräch, wo sie durch das Spiel der Gegensätze zur erlösenden, ausgleichenden Einheit emporsteigt. Schließlich erklärt sich hieraus auch die Stellung des Dramas, das man stets als die höchste Kunstform betrachtet hat. Wie schon sein Ursprung zeigt, ist der Keim des Dramas eine Art Gemeinschaftslyrik. Und seine ungeheure ästhetische Wirkung beruht darauf, daß es sich nicht wie das lyrische und das epische Gedicht bloß in der linearen Dimension der Zeit vor uns abspielt, sondern sich als ein greifbares räumliches Nebeneinander und Zusammen von Personen, als ein gesellschaftliches Gebilde in der Tiefe der Bühne aufbaut.

Dieser Einfluß der Ideen auf die Gesellschaft steht in keinem Widerspruche mit meiner Behauptung, daß nicht sachliche sondern persönlich gefärbte Interessen sie bewegen müssen, soll sie sich von einer Korporation, einem Verein unterscheiden. Es sind ja nicht abstrakte Ideen, von denen ich soeben ge-

sprochen habe, nicht kalte Begriffe, sondern äußerst konkrete Gedanken, die sich in den lebendigen Fluß des Gespräches lösen lassen. Gedanken, wie sie die Antike, die Renaissance, das Aufklärungszeitalter, das Zeitalter Voltaires und Rousseaus beseelten. Immerhin will ich hier eine Bemerkung nicht unterdrücken, die geeignet ist, über unser Problem Licht zu verbreiten. Das Persönliche darf, wie ich schon gesagt habe, nicht ausgeschaltet, aber es muß im Medium des Gedanklichen gebunden sein. Wo es sich rein auslebt, droht es, den Rahmen des Gesellschaftlichen zu sprengen. Es ist daher ein entschiedenes Kennzeichen solcher im höchsten Sinne geselliger Zeitalter, daß ihnen der Akzent der Leidenschaft fremd ist, daß sie dieselbe durch die Form beherrschen, sie in Fesseln schlagen. Ihr Stil ist ein eigentümlich gedämpfter, jedem Übermaß abholder: die Freiheit der Bewegung wird ihnen zur Freiheit der Gestalt. Ja sogar eine melancholische Müdigkeit pflegt solche Kulturen zu charakterisieren. Denn zweifellos ist dies die Stimmung, welche die spätgriechischen Philosophenkreise, zum Beispiel die stillen Gärten Epikurs, aber auch das französische Rokoko durchzittert. Es ist ein Gefühl schwermütiger und zu gleicher Zeit heroischer Resignation, die in heitrer Geselligkeit, oft auch in einem Zuge schalkhaften Humors ein ausgleichendes Äquivalent sucht. Etwas von der Stimmung des Spätnachmittags ist darin, der sich zum Abende bereitet. Und dies Naturphänomen bringt uns unserem Gegenstande wirklich näher. Der Sonnenuntergang erweckt in uns viel stärker als der Sonnenaufgang das Verlangen nach Gemeinschaft; und die Furcht vor der Ein-

samkeit beschleicht einen am stärksten, wenn sich die Schatten der Dämmerung herabzusenken beginnen. Jeder Tag enthält so in abgekürzter Form ein Gleichnis unsres ganzen Daseins. Und vornehmlich den Hinweis darauf, was uns das Alleinsein, was uns die Verbindung mit dem Nebenmenschen bedeutet. Wenn es zu dunkeln beginnt, reichen wir uns gerne die Hände: es ist, als fühlten wir uns den vielen unsichtbaren Möglichkeiten, die dann ringsumher aufsteigen, besser gewachsen, wenn wir ihnen vereint entgegentreten[1]). Darin ist immerhin ein Bekenntnis der Schwäche gelegen; und so läßt es sich auch von dieser Seite einsehen, daß impulsive und leidenschaftliche Naturen, in denen ein Übermaß von Kraft gehäuft erscheint, keinen Hang zur Geselligkeit verspüren, ja daß der Leidenschaft, die am deutlichsten die aufsteigende Linie des Lebens bezeichnet, eine isolierende, dissoziierende Tendenz innewohnt. Denn sie schließt in demselben Maße, in dem der Leidenschaftliche mit dem Gegenstande seines Begehrens unmittelbar zusammenzufließen trachtet, jeden störenden Dritten aus. Erst wo ihr Ansturm sich im Medium der Reflexion zu brechen anfängt, wo jenes Stadium der Entwicklung heraufkommt, das wir die Dämmerung der Instinkte nennen dürfen, wächst das Verlangen nach Anschluß, nach Mitteilung und Gegenseitigkeit.

[1]) Wer die vollendete Symbolik alles Geschehens und Seins erfaßt hat, für den gewinnt es, abgesehen von dem Einflusse der Gewohnheit, der sozialen Ordnung und Konvention, einen tieferen Sinn, daß die geselligen Zusammenkünfte der Menschen zumeist abends und nachts stattfinden.

Das Persönliche ist mithin ein völlig unentbehrlicher Faktor des Geselligen, aber lediglich in gebundener Form. Und auch hierin läßt sich die Gesellschaft einem Kunstwerk vergleichen. Denn das Kunstwerk soll wie die Gesellschaft objektiv, aber es kann nicht wie eine wissenschaftliche Leistung unpersönlich, streng sachlich sein. Es ist vielmehr der lebendige Ausdruck der schöpferischen Individualität, aber es darf niemals ihr Spiegelbild sein. Subjektive Kunst verrät begrenztes Können: es verrät, wie schon der Name sagt, ein Können, welches sich selbst — durch sich selbst begrenzt. Ebenso gibt es im gesellschaftlichen Verkehr etwas, das wir auch als störende Subjektivität empfinden, ein Mangel an Gleichmaß und Selbstentäußerung, welcher vornehmlich dort zutage tritt, wo ein einseitiger Personenkultus waltet. Eine Gesellschaft, in der ein einziger das Wort führt, weil ihn die blinde Verehrung der anderen wie einen Fetisch umgibt, entspricht kaum besser ihrem Zwecke als eine Gesellschaft, in der überhaupt keiner das Wort führt, die sich völlig in konventionelle Gespräche zersplittert. Denn es fehlt hier an der Wechselwirkung, an der Korrelativität, an dem Ineinandergreifen der Individualitäten. Wie zersetzend und auflösend hier jedes Unterstreichen des Persönlichen wirkt, wie asozial die Eitelkeit ihrem ganzen Wesen nach ist, das enthüllt sich erst, wenn mehrere zugleich oder gar der ganze Kreis von ihr besessen wird, wenn keiner mehr dem anderen zuhören, jeder aber dessen Interesse auf sich ziehen und restlos ausfüllen will. Ein eitler Mensch mag ein betrübendes Bild sein; zwei eitle Menschen aber oder ein ganzer Haufe eitler Menschen, die

auf einem Boden versammelt sind, bieten einen lächerlichen Anblick. Der Begriff einer solchen Gemeinschaft hebt sich von selbst auf. Sie zerfällt in Atome, weil es an jeder wahren Anziehungskraft mangelt. Ohne Selbstentäußerung, Unterordnung, Hingabe gibt es eben weder im kleinen noch im großen eine Gesellschaft.

Deshalb bleibt es, auch jenseits von den kleinlichen Allüren der Eitelkeit, ein Problem, man darf sagen, das Problem des Verkehrs, möglichst viele ausgeprägte, interessante Individualitäten auf einem Boden zu vereinigen, ohne daß es doch zu ernsten Reibungen und Konflikten zwischen ihnen kommt. Dies ist um so schwieriger, als bedeutende Menschen einander zwar unleugbar stärker anziehen aber auch stärker abstoßen als unbedeutende. Es gibt allerdings Mittel, diese Reibung zu verringern, und das ist in erster Reihe die Ausschaltung des allzu Persönlichen und Subjektiven, und an seiner Stelle die Verknüpfung in großen Ideen, Gefühlen, Stimmungen. Ja, es ist daneben schon der Sinn für den Rhythmus des Verkehrs, der gleichsam ein schwebender, auf- und niedergleitender, nirgends störend intermittierender sein soll, was den einzelnen davor bewahrt, seine Eigenart zu schroff zu akzentuieren. Dies ist ja gar nichts andres als der Stil der Geselligkeit, der unsrer Zeit freilich in beträchtlichem Maße verloren gegangen ist. Wer in keiner andern Absicht Menschen aufsucht als in der, ihnen zu imponieren, setzt sich ihnen damit schon entgegen, ist also eine von Grund aus ungesellige Natur. Es ist nichts dagegen einzuwenden, daß jemand in Gesellschaft geht, damit sie durch

ihn an Glanz gewinne; denn hier ordnet er seine Person einem sachlichen Zwecke unter. Wer aber in Gesellschaft geht, bloß um in ihr zu glänzen, zerstört sie — wenigstens soweit es auf ihn ankommt. Schließlich können wir dies an einem anschaulichen Gleichnis illustrieren: soll in der Musik eine Konsonanz zustande kommen, so müssen die einzelnen Töne in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen, es muß der eine auf den andern Rücksicht nehmen. Genau so in der Gesellschaft. Gesellschaftlicher Takt, dessen Niedergang offenkundig ist, besteht in nichts anderem als in dieser unwillkürlichen, beinahe unbewußten und zur Reflexbewegung gewordenen Rücksichtnahme auf den harmonischen Zusammenhang, in dem Verzicht auf eine Sonderstellung, die letzteren störend beeinträchtigen würde, in der selbstlosen Bereitwilligkeit, sich ins Ganze zu fügen. Das ist der vornehme Stil des Zusammenlebens, den aristokratische Zeitalter wie die spätgriechische Antike und das Rokoko nicht allein gekannt, sondern unauflöslich und aufs intensivste geübt haben.

Von der bloßen Form ging ich aber zum Inhalt über, indem ich sagte, die Einheit in großen Ideen, Gefühlen und Stimmungen sei der wirksamste Kitt der Gesellschaft und am besten geeignet, die persönliche Reibung zu verringern, auf ein Mindestmaß herabzusetzen. Wenn sich hier auch bedeutende Meinungsverschiedenheiten, Divergenzen und Gegensätzlichkeiten des Empfindens ergeben, so ist es doch klar, daß diese sich eben um bestimmte objektive *sachliche* Inhalte konzentrieren, keineswegs also eine *persönliche* Zuspitzung erfahren. Das

gemeinsame Interesse für ideale Kulturwerte bedeutet ein einigendes Band von solcher Intensität, daß dahinter alle einzelnen Differenzen des Empfindens und Meinens zurücktreten. Wenn ich mit einem Mitmenschen über ein Kunstwerk streite, so fühle ich mich ihm, mag der Streit noch so erbittert sein, solange wir einander überhaupt ernst nehmen, schon dadurch, daß sich unsre Aufmerksamkeit und geistige Spannkraft auf denselben für uns bedeutungsvollen Gegenstand konzentriert, trotz der Gegensätzlichkeit viel inniger verbunden als einem andern Menschen, mit dem ich ruhig darin übereinkomme, daß gestern ein schöner Tag war und daß das Engadin zu den herrlichsten Landschaften gehört.

Und schließlich gibt es noch einen dritten Faktor der Vermittlung und Ausgleichung: dies ist der Einfluß der Weiblichkeit. Ich sage damit nichts Neues, wohl aber etwas, das gar nicht stark genug betont werden kann. Zumal in einer Zeit, die auf andern, weit weniger adäquaten Gebieten den weiblichen Einfluß oder zum mindesten die weiblichen Ansprüche in stetigem Wachstum begriffen zeigt. Es fällt um so mehr ins Auge, daß gerade in ihrer eigensten Domäne die Frau nicht mehr die Macht äußert, die ihr ehedem zu Gebote stand. Beinahe immer war es die Dame, die den Stil, die Form des Verkehrs prägte, oder auf ihn durch die Art und Richtung ihrer Sympathien einen entscheidenden Einfluß gewann. Schopenhauer ist nicht ganz im Rechte, wenn er den Verfall der modernen Geselligkeit, das Einreißen eines frivolen und sprunghaften Tones auf Rechnung der Frau setzt und demgegenüber den Plurismus der Antike als vorbildlich preist, die hier keine Vermischung der

Geschlechter geduldet habe. Dies ist entschieden cum grano salis zu nehmen. Mag der weibliche Einfluß, dort wo er unmittelbar auf den Inhalt gerichtet ist, mangels der intellektuellen Initiative und Produktivität der Frauen auch wirklich eine zersetzende und verflachende Wirkung äußern, mag diese Wirkung sich gerade heute in einem spielerischen und banalen Wesen besonders häufig fühlbar machen, so ist ihr Einfluß auf die Form — das Wort im weitesten Sinn genommen, worunter ich nicht allein das Zeremoniell, sondern vornehmlich den ästhetischen und geistigen Rhythmus verstehe — aus Gründen, die wir gleich kennen lernen werden, unbedingt hoch zu halten. Und so finden wir schon im hellenischen Altertum, das sonst dem andern Geschlechte gegenüber den orientalischen Standpunkt vertrat, die Hetäre als Repräsentantin der Dame. Von Aspasia bis Karoline Schelling und Rahel Varnhagen ist wohl in allen Kulturländern dies Phänomen herrschend gewesen. Denn die hervorragenden Frauen haben stets beide Fähigkeiten entfaltet, die für die Gesellschaft unentbehrlich sind: die Fähigkeit, große Männer anzuziehen und an ihre Person zu bannen, und die ebenso wichtige Fähigkeit, mit dem Zauber ihres Wesens auch die schroffen Gegensätze, die zwischen jenen bestehen mochten, zu versöhnen und die Dissonanzen in reine Harmonien zu lösen. Eben dieselben Züge, die uns sonst unter einem andern Gesichtspunkte als Mängel erscheinen, vor allem die geringe Produktivität, treten hier als positive Eignungen zutage. Zwei Menschen, die beide produktiv sind, pflegen es zumeist in verschiedener Richtung zu sein. Selten kommen sie miteinander zur Deckung und auch die gegenseitige

Ergänzung kann als Ausnahme bezeichnet werden. Wo aber zwischen sie eine für beide Einflüsse empfängliche Person tritt, die es außerdem versteht, beide an sich zu ziehen, da kann dieselbe, wenn ich so sagen darf, eine geeignete Umschaltung der verschiedenen Ströme vornehmen und sie versöhnend und ausgleichend in die gemeinsame Richtung leiten.

Und schließlich erscheint es aus unseren Voraussetzungen als begreiflich, ja als selbstverständlich, daß im Phänomen der Geselligkeit Männliches sich mit Weiblichem mischen muß. Die Eigenart dieses Phänomens war ja durch eine Synthese zweier entgegengesetzter Faktoren bezeichnet: des Persönlichen und des Sachlich-Allgemeinen, des Abstrakten und des Konkreten. Und dadurch scheint mir auch der Anteil umschrieben oder wenigstens angedeutet, der beiden Geschlechtern an seinem Aufbau zukommt.

## VII. Aufrichtigkeit.

Das soziale Zusammenleben der Menschen ist dadurch bedingt, daß sie ein gemeinsames Mittel der Verständigung besitzen. Zunächst das äußere Mittel der Sprache, das aber seinerseits wieder die innere Gemeinsamkeit im Denken, Fühlen und Wollen voraussetzt. Sonst bliebe eine seelische Verbindung zwischen den einzelnen Individuen, ein Ineinandergreifen der verschiedenen Lebenssphären ausgeschlossen. Der eine Mensch wäre für den andern ein Buch mit sieben Siegeln, undurchdringlich und rätselhaft wie die Materie, ja, noch rätselhafter als sie. Sicherlich, es gibt Momente — und sie gehören zu den interessantesten, aber auch zu den furchtbarsten, die wir erleben können —, in denen dieser Zustand Realität wird. Das Antlitz eines Freundes, eines Anverwandten starrt uns mit einem Male gleich einer geheimnisvollen Maske entgegen, wir können mit seinen Worten keinen Sinn mehr verbinden, wir haben den Zugang zu seinem Innern, wir haben die gewohnte Orientierung verloren. Ein neues, unfaßbares Sein schiebt sich an die Stelle des alten, es umgibt uns wie ein riesiges Spinngewebe mit dunklen Fäden, die wir nicht mehr zu entwirren vermögen, bis wir uns schließlich gewaltsam aufraffen und den Spuk verscheuchen. Aber unsichtbar, unter der

Schwelle des Bewußtseins wuchern diese Gedanken und Eindrücke weiter, sie warten auf eine günstige Gelegenheit, von neuem hervorzubrechen und den Frieden der Seele zu stören. Solch eine Gelegenheit bietet sich ihnen im Traume dar, wenn das Spiel der Phantasie, von der Richtschnur der praktischen Interessen befreit, sich ungehemmt entfalten kann. Darum erscheinen uns im Traume die Menschen oft so ganz anders als in Wirklichkeit. Sie erscheinen uns zumeist unberechenbar, rücksichtsloser, grausamer. Die Liebe verkehrt sich in Haß, seltener der Haß in Liebe. Und vor allem ist die Atmosphäre mit Furcht und Mißtrauen gesättigt. Das Gefühl der absoluten Sicherheit, das wir im wachen Leben unseren Freunden gegenüber genießen, ist verschwunden, wir machen uns von ihrer Seite auf das Ärgste gefaßt und sehen es — seltsamerweise, ohne von Staunen ergriffen zu werden — in Erfüllung gehn. Diese Metamorphose wäre unfaßbar, wenn sie sich lediglich im Rahmen des Traumes vollzöge, wenn nicht die Spuren davon auch sonst, irgendwo im Grunde unseres Innern vorhanden wären. Wir finden, daß dem in der Tat so ist. Daß in unserem Verhältnis zu den Mitmenschen immer ein dunkler Rest bleibt, ein Unerklärtes, Unfaßbares. Daß die Empfindungen, Gefühle, Affekte, die zwischen uns und ihnen hin- und herspielen, bloß einen kleinen Ausschnitt aus einer unendlichen Menge positiver und negativer Möglichkeiten repräsentieren. Auch jenen Personen gegenüber, die wir am meisten lieben und von denen wir geliebt werden, fühlen wir uns an bestimmten Punkten unserer

Individualität fremd oder im Gegensatz. Und so gibt es auch andrerseits immer etwas, das uns mit unseren heftigsten Feinden verbindet. Die unterirdischen Beziehungen unseres Ich zur Mitwelt sind viel reicher als jene, die ans helle Tageslicht treten. Einiges von diesem Reichtum wird uns in den scheinbar verworrenen Gebilden des Traumes offenbar.

Von einer anderen Seite gesehen, stellt sich uns dasselbe Phänomen eigentlich wieder als ein Mangel dar; und damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkte zurück. Es ist nämlich unsere Unfähigkeit, das innere Wesen des Mitmenschen unmittelbar und nicht durch äußere Zeichen zu erkennen, die uns dazu treibt, es in der verschiedensten Weise zu deuten, ihm den verschiedensten Sinn unterzulegen: sowie ein versperrtes Gebäude oder ein Zimmer, zu dem wir keinen Schlüssel besitzen, unsere Phantasie aufs äußerste anspornt und zu den groteskesten Vorstellungen verleiten kann. Vermöchten wir es einem Menschen von der Stirne abzulesen, was er an sich selber und was er für uns ist, dann wäre gar kein Raum für Kombinationen, Zweifel, Vermutungen. So aber ist uns, da wir von ihm nichts sinnlich wahrnehmen können als seinen Körper, eine unmittelbare Erkenntnis seines Wesens versagt. Wir müssen an ihn glauben, in dem einen oder anderen Sinne.

Die eigentliche Grundlage dieses Glaubens ist, wie ich schon sagte, die Voraussetzung, daß ein direkter Zusammenhang besteht zwischen der äußeren Erscheinungsform eines Menschen, seinen Worten und Gebärden, und seinem inwendigen

Trachten und Wollen. Wo ein solcher Zusammenhang nicht mehr angenommen wird, dort ist ein gesellschaftliches Leben überhaupt nicht denkbar. Denn es hört die Möglichkeit einer wechselseitigen Verständigung auf. Wir können daher sagen, daß die Aufrichtigkeit, wenigstens ein bestimmtes Maß von Aufrichtigkeit, die Grundbedingung des sozialen und damit des menschlichen Daseins überhaupt ist. Deshalb läßt sich, auch wo wir moralischen Bedenken völlig aus dem Wege gehen, mit einem Lügner auf die Dauer kein Umgang pflegen. Denn wir gewinnen niemals einen festen Halt, solange wir mit ihm irgendeine wenn auch noch so lose Gemeinschaft haben, es schwankt uns gleichsam der Boden unter den Füßen. Dieses Gefühl des Schwindels kommt deshalb in noch viel stärkerem Maße über uns, wenn wir an der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der ganzen Menschheit zu zweifeln beginnen. Was wir hier so schmerzlich empfinden, daß es uns zum Selbstmorde oder Wahnsinn führen kann, ist vor allem die grenzenlose Vereinsamung, die dann über uns kommen muß. Weit entfernt, ein Bindemittel zwischen uns und der Mitwelt zu sein, ist das Wort, wo es im Dienste der Lüge steht, zur trennenden Schranke geworden. Anstatt uns ihr Inneres zu erschließen, türmt es sich vor ihr wie eine steinerne Mauer auf, die uns viel tiefer entfremdet als die bange Kluft des Schweigens.

Das eigentliche Band der Gesellschaft ist daher die Aufrichtigkeit. Selbstverständlich leuchtet das auch unter praktischen Gesichtspunkten, und vor allem unter diesen, ein. Ein wirksames Zusammenarbeiten der Menschen ist bloß

dann möglich, wenn einer dem anderen Vertrauen schenken kann. Wo das aufhört, dort gibt es sozusagen keinen Kredit mehr. Mangel an Aufrichtigkeit, Verlogenheit übt in Gesellschaft und Gemeinschaft eine ähnliche Wirkung wie Falschmünzerei, wie die Verbreitung unechter Banknoten. Natürlich eine noch viel verheerendere, da sie ja entsprechend tiefer greift. Denn es wird das wichtigste Verkehrsmittel gefälscht und entwertet. Es mag immerhin sein, daß es keine menschliche Gesellschaft gibt, in der nicht, zuweilen sogar zu ihrem Vorteil, im Interesse ihrer eignen Erhaltung, gelogen wird: wo aber die Lüge zum Prinzip erhoben wird, da ist die Grundlage der sozialen Ordnung zerstört.

Die Aufrichtigkeit ist daher die erste sozialethische Forderung, die überhaupt hervortritt, einerlei, ob es sich um einen Staat, um eine Nation oder um eine kleine Gruppe von Menschen, etwa bloß um zwei Personen handelt. Je geringer die Anzahl, je größer mithin die Intimität ist, desto quälender wird gerade jeder Zug von Unaufrichtigkeit empfunden: was sonst, im Rahmen einer größeren Gesamtheit, noch als persönliche Reserve, als Schutzwehr, als Notlüge betrachtet und gerechtfertigt wird, kann dort, wo es sich um das Verhältnis zweier Freunde, zweier Liebenden handelt, zum unwiderruflichen Bruche führen.

Eben diese extreme Zuspitzung gibt aber zu denken. Sie klärt uns darüber auf, daß wir hier vor keinem ganz einfachen, elementaren Problem stehen. Bisher haben wir bloß seine Außenseite ins Auge gefaßt: wie die Aufrichtigkeit, wie ihr

Gegenteil auf andere Menschen wirkt, was für Folgen sich an beide knüpfen. Nunmehr wollen wir auch die Innenseite kennen lernen. Wir wollen die Physiognomie des Aufrichtigen und des Unaufrichtigen genauer erforschen, wir wollen in die seelischen Voraussetzungen ihres Vorhabens eindringen, und wir werden uns bald davon überzeugen, daß sie keineswegs so einfach und einheitlich sind, wie man zumeist glaubt. Man kann aus sehr verschiedenen Ursachen unaufrichtig sein. Und manche von diesen Ursachen üben einen so großen Druck aus, daß sich ihnen auch der sittliche Mensch schwer entziehen kann.

Zunächst bedenke man nämlich, daß die Aufrichtigkeit, wie übrigens die meisten komplizierten Affekte, die des Hassens und Liebens vor allem, ein Phänomen ist, das nicht einen einzigen, sondern wenigstens zwei Menschen voraussetzt. Sein Entstehungsgrund ist daher kein absolut eindeutiger. Ob wir einer anderen Person gegenüber aufrichtig sind, das — wir spüren es deutlich — hängt nicht allein von uns, sondern auch von der betreffenden Person ab. Ich erinnere zunächst daran, daß es in diesem Punkte überhaupt bestimmte Hemmungen gibt, die auf keinen Mangel an Offenheit und Ehrlichkeit hinweisen, sondern in den Tiefen unserer Natur zu wurzeln scheinen. Insbesondere dort, wo sich dem Triebe nach Mitteilung zwar nicht Politik und schlaue Berechnung, wohl aber das Schambewußtsein hindernd in den Weg stellt. So vertraut man seine erotischen Neigungen leichter und lieber einem gleichaltrigen Geschlechtsgenossen als seinen Eltern an: sieht man sich aber vor diese Notwendigkeit gestellt, dann ver-

traut man sich im allgemeinen zunächst der Mutter und nicht dem Vater an. Solche Hemmungen bestehen vornehmlich zwischen beiden Geschlechtern. Zweifelsohne gibt es Dinge, und es sind eben die intimsten, in denen eine Frau bloß dem Manne gegenüber aufrichtig ist, und umgekehrt; daneben aber gibt es Reserven, die kein Geschlecht dem andren preisgeben darf, ohne sich selber preiszugeben. Und so könnte man die meisten sozialen Beziehungen, die des Bruders zur Schwester, die des Lehrers zum Schüler, die des Untergebenen zum Vorgesetzten auf dasselbe Merkmal hin prüfen und würde zu interessanten Ergebnissen sozialpsychologischer Art gelangen. Ergebnisse, die vornehmlich auf das heute so vielfach diskutierte Problem der Jugenderziehung einen großen Einfluß gewinnen können. Die Offenheit ist ein auf Gegenseitigkeit gegründetes und angelegtes Prinzip. Es wird indessen gerade um geschlechtliche und erotische Dinge von den Erziehern nicht allein der Schleier des Geheimnisses, sondern sogar die Atmosphäre des Unerlaubten und Sündhaften gebreitet. Durch Unaufrichtigkeit wird Unaufrichtigkeit gezüchtet. Die Jugend verschließt ihre Sehnsucht vor den Augen derer, die ihr so wenig Verständnis zollen, es bildet sich nach außen gleichsam eine harte Kruste konventioneller Sittlichkeit, und unter dieser Kruste beginnen häßliche Triebe zu wuchern. Es wird heute über sexuelle Aufklärung sehr viel gesprochen und geschrieben. Wie in der Behandlung der meisten modernen Fragen vermißt man auch hier den richtigen Maßstab. Wichtiger als die sexuelle Aufklärung, die zumeist die Natur

besorgt, deren Wirken nicht vorgegriffen werden soll, ist die sexuelle Aufrichtigkeit. Das menschliche Empfinden, das sich nach den organischen Gesetzen des Wachstums entwickelt, soll nicht gewaltsam von der geraden, aufwärts strebenden Linie abgebogen, nicht verkrümmt und verzerrt werden. Die Neugierde eines Kindes zu wecken oder ihr Nahrung zu geben, hat keinen Sinn, wenn es nicht sogar schädlich ist. Dagegen ist es im höchsten Maße geboten, die erwachenden Triebe zu respektieren und eben dadurch zu veredeln.

Gleichwohl hat die Aufrichtigkeit gerade hier ihre Grenze. So habe ich zum Beispiele schon von der Zurückhaltung gesprochen, die das eine Geschlecht dem anderen gegenüber beobachtet und im Interesse der sittlichen und ästhetischen Kultur notwendig beobachten muß. Man käme auch hier zu einer Fülle interessanter psychologischer Probleme, denen wir uns freilich bei dieser Gelegenheit nicht im einzelnen nähern können. Am seltsamsten gestaltet sich der Kontrast und Konflikt am Weibe, in dem sich beide Motive, das der Hingabe und das der schamhaften Reserve, so seltsam vereinigen. Bezeichnenderweise will der Mann weder auf das eine noch auf das andere verzichten. Er will, daß das Weib sich ganz verschenke, sich ganz hingebe; und zugleich erscheint ihm wieder der Gedanke unerträglich, daß es völlig entschleiert, restlos erkannt werden könne. Es muß ihm rätselhaft und geheimnisvoll bleiben. Und so empfinden sich im Grunde genommen die Frauen selber; ob aus eigenem oder unter dem Einflusse der männlichen Wertung, kann hier nicht entschieden werden. Es ist zweifellos nichts anderes,

worauf der bedeutsame Ausspruch Kants gerichtet ist: „Die Frau verrät ihr Geheimnis nicht." Und wenn so oft von der widerspruchsvollen und deshalb unfaßbaren Natur des Weibes gesprochen wird, so dürfte dies auf jene tiefste, in sein Wesen gezeichnete Gegensätzlichkeit zurückgehn.

Die Reserve mag daher als eine Grenze der Aufrichtigkeit betrachtet werden, sie bedeutet indessen nicht ihre Aufhebung oder Verneinung. Wir können uns auch hier auf Kant berufen, der die berühmte Maxime aufstellte, es müsse zwar alles, was ein Mensch sagt, wahr sein, er brauche aber nicht alles, was wahr ist, zu sagen. So kann man von jedem fordern, daß er sich in seinen Äußerungen strenger Aufrichtigkeit befleißige, nicht aber kann ihm zur Pflicht gemacht werden, sich der Mitwelt schrankenlos mitzuteilen. Wir werden sehen, daß die zunehmende Verfeinerung und Differenzierung der Menschenseele dies immer mehr erschwert, daß hierdurch die Distanz zwischen den einzelnen Personen immer größer wird, und daß in weiterer Folge dem Phänomen der Aufrichtigkeit herbe Spannungen und Konflikte erwachsen.

Bevor wir uns aber mit diesen höheren und höchsten Formen auseinandersetzen, wenden wir uns einigen krasseren Fällen zu. Einen Menschen, der uns schmeichelt, aber schlecht von uns spricht, nennen wir unaufrichtig, falsch oder gar perfid. Und zwar macht es einen geringen Unterschied, ob das Lob, ob der Tadel ehrlich und ernst gemeint war. Wer von unserm Werte überzeugt ist, seine Überzeugung aber einer dritten Person zuliebe verleugnet, übt noch schlimmeren Verrat als

derjenige, der zu schwach ist, uns eine herbe Wahrheit zu sagen und deswegen auf den Augenblick unseres Verschwindens wartet. In der Falschheit liegt stets etwas, das auf uns den Eindruck der *Feigheit* macht. Es ist ein Mangel an Mut und Gesinnung, seiner wahren Meinung bloß dort Ausdruck zu geben, wo man der äußeren Deckung sicher ist.

Damit wäre das erste Kriterium gewonnen: und zwar im Verhalten einer dritten Person gegenüber. Aufrichtig ist ein Mensch, der im selben Sinne *von* einem Menschen redet, in welchem er *zu* ihm gesprochen. Unaufrichtig derjenige, in dessen Worten sich diese prinzipielle Übereinstimmung nicht finden läßt. Wenngleich dies der Maßstab ist, der allgemein angewandt wird, so genügt ein wenig Besinnung, seine Unzulänglichkeit einzusehen. Er haftet völlig am Augenschein, am Effekt, anstatt auf das Motiv, die Gesinnung zurückzugehn. Ist ein Mensch wirklich bloß dann falsch, wenn er durch Worte und Gebärden sich verrät, wenn er seinen Mangel an Wahrhaftigkeit selbst an den Pranger stellt? Ist der es nicht ebenso, ja noch mehr, der anders *denkt*, als er spricht, aber seine Gedanken mit einem sicheren Wall seines Schweigens umgibt? Die Antwort müßte unbedingt bejahend lauten, stünde ihr nicht das zeitgemäße Vorurteil der Sozialethik gegenüber, die den sittlichen Wert bloß an dem äußeren Erfolg, an der Wirkung mißt, die ein Phänomen auf die Gesellschaft ausübt. Aber es sträuben sich unsere besseren Instinkte dagegen, jemand, der uns mit Lob überschüttet, wiewohl er innerlich vom Gegenteil überzeugt ist, deshalb für weniger falsch zu halten, weil

er diese seine Überzeugung auch keinem Dritten kundgibt, weil er sie in seinem Innern verschließt. Im Grunde gehört sogar Leichtfertigkeit und Naivetät dazu, anders zu handeln. Als ob es nicht ein wirksames Korrektiv der Falschheit gäbe: Indiskretion und Klatschsucht. Als ob nicht dort, wo es sich darum handelt, eine Schmähung an die richtige Adresse gelangen zu lassen, die größten Distanzen spielend überwunden würden. Schlaue, raffinierte Menschen hüten sich deswegen, wenn sie innerlich nicht zustimmen können, vor jeder freien Meinungsäußerung. Sie streuen ihr Lob verschwenderisch nach allen Seiten aus, sie sind vorsichtig genug, es niemals zu widerrufen, auch wenn ihnen die lockende Gunst der Gelegenheit entgegenkommt.

Das Phänomen der Aufrichtigkeit ist mithin ein hinlänglicher Beweis dafür, daß eine tiefere Entscheidung über das Wesen einer Tugend, eines Lasters nicht von der sozialen Peripherie aus erfolgen kann. Ein Mensch, der, unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, offen und ehrlich erscheint, kann durch und durch falsch und verlogen sein. Noch interessanter ist die Umkehrung des soeben formulierten Urteils: daß ein Mensch, der in seinem sozialen Verhalten den Schein der Falschheit weckt, gleichwohl inwendig davon frei ist. So gibt es schwache, suggestible Naturen, die keinen fixen, in sich ruhenden Standpunkt der Mitwelt gegenüber gewinnen können, die leicht unter den Bann einer fremden Individualität geraten. Sie sind stets mehr oder weniger von demjenigen abhängig, mit dem sie jeweilig im Verkehr stehen: und diese

wechselnden Einflüsse erzeugen in ihnen eine wechselnde und schwankende Gemütslage. In uns allen steckt etwas davon; die bloße Gegenwart eines Menschen übt eine Macht auf uns aus, der wir uns nicht vollkommen entziehen können. Schließlich hängt dies mit dem Grundfaktum zusammen, daß wir niemals gänzlich einsam sind, daß wir an der Wurzel mit allem Lebenden uns verbunden fühlen und daß wir jedesmal von neuem daran erinnert werden, wenn ein Nebenmensch uns gegenübertritt. Bei manchen Personen empfängt dies Gefühl eine Steigerung, die ihre Selbständigkeit überhaupt in Frage stellt. Ihnen verschieben sich, unter dem jeweiligen Eindrucke, dem sie ausgesetzt sind, fortwährend die Perspektiven, und so urteilen sie über denselben Menschen oft in sehr verschiedener Art; und trotzdem sind sie jedesmal von der Berechtigung ihres Urteils durchdrungen. Wenn sie mit uns sprechen, ordnen sie sich unsrer Person unter und nehmen demzufolge eine uns sympathische Stellung ein; wenn sie von uns sprechen, gehorchen sie vielleicht gerade dem Einfluß eines andern, der unser Feind ist, und erklären sich gegen uns. Wir können sie gleichwohl nicht falsch nennen, weil sie sich niemals eine Fälschung ihrer Überzeugung haben zuschulden kommen lassen: ihre Individualität selber war es, die gleichsam wechselte; bloß eine äußere Folge davon ist der fortwährende Wechsel ihres Standpunktes.

Die Ursache eines solchen Verhaltens kann allerdings auch Charakterschwäche, Launenhaftigkeit, Zerfahrenheit, Oberflächlichkeit sein, oft aber ist es jene zuweilen pathologische Sug-

gestibilität und Bestimmbarkeit, von der ich soeben gesprochen habe. Aus all dem ergibt sich, daß die Aufrichtigkeit keineswegs ein so durchsichtiges Problem ist, wie man vielleicht, durch einseitige Definitionen getäuscht, glauben möchte. Für differenzierte Naturen ist es schwerer, aufrichtig zu sein, als für einfache und homogene Charaktere. Je komplizierter einer ist, um so reicher an Nuancen, aber auch an Gegensätzen ist sein Empfinden. Es ist daher stets bloß ein Teil, eine Seite seines Wesens, die er dem Mitmenschen zuwendet, und wer dies für das Ganze hält, sieht sich schwer getäuscht. Ähnlich wie die Physiognomie solcher Menschen sich nicht gleich bleibt und keinen konstanten, eindeutigen Ausdruck trägt, sondern manchmal von Stunde zu Stunde wechselt, treten aus den geheimen Falten ihres Innern immer neue Züge hervor. Sie können zwar ungemein leidenschaftlich sein, sind aber keines ungeteilten Gefühles fähig. In ihrer glühendsten Liebe ist häufig ein verborgener Bodensatz des Hasses, und durch ihren Haß zuckt ein milder Strahl des Mitleids. Ich werde mich wohl noch deutlicher verständlich machen, wenn ich an die Gestalt Hamlets erinnere, mit der vielleicht zum ersten Male der Typus des problematischen Menschen in die Literatur eingeführt wurde. Es ist nicht allein die Tragik des Hamlet, daß er, vom schleichenden Gift des Zweifels gepeinigt, das Werk der Rache versäumt; es ist eine noch tiefere Tragik, daß es ihm die Vielfältigkeit und Vieldeutigkeit seines Wesens unmöglich macht, seine Gefühle rein und ungebrochen, in kristallener Klarheit zu offenbaren, daß er den Zyniker spielen muß, wo er ver-

göttert, daß er seiner Liebe die grausame Maske der Ironie leiht. In seinem Wahnsinn, der schließlich das dünne Gewebe der Täuschung zerreißt und wie eine züngelnde Flamme hervorbricht, gibt sich die schmerzliche Zerrissenheit seines Innern kund. Dieser Wahnsinn — so paradox es klingen mag — besteht ja ursprünglich in nichts anderem, als darin, daß er ihn unablässig m i m e n muß, nicht aber aus dem äußeren Motiv berechnender List, sondern aus einer inneren, seelischen Notwendigkeit heraus: er kann in seinem Verhältnis zur Mitwelt nicht mehr er selbst sein; seine Verstellung ist keine Gabe, kein Werkzeug, worüber er Macht hat, sondern ein fürchterlicher Zwang, der über ihn Macht gewonnen, ein Verhängnis, unter dessen Bann er steht. Ein Stück von Hamlet ist aber in jedem differenzierten Menschen; je mehr Geheimnisse und Rätsel, je mehr verschwiegene Möglichkeiten in ihm sind, je mehr er sich selbst zum Problem geworden, desto schwerer wird es ihm, sich mitzuteilen, sein Ich zu vervielfältigen, im Innersten aufrichtig zu sein. Indessen gerade diese Vieldeutigkeit ist andrerseits der höchste Reiz im Verkehr zwischen geistig bedeutenden Persönlichkeiten; sie lernen einander niemals ganz kennen, wenden einander immer neue Seiten zu. Und so gibt es keinen Zeitpunkt, an dem ihr wechselseitiges Interesse sich erschöpfte. Das Individuum gleicht darin dem Universum: weil sein Wesen nicht offen zutage liegt, weil ihm niemand vollständig auf den Grund kommen kann, übt es auf den empfänglichen Geist eine ewige Anziehung aus.

## VIII. Über Tugenden und Laster.

[Das Problem des Herostrat.]

In der antiken Geschichte finden wir folgenden Bericht über Herostratos: er äscherte im Jahre 356 v. Chr. den Tempel der Artemis zu Ephesos ein, um seinem Namen durch diesen Frevel Unsterblichkeit zu sichern.

Ich möchte die etwas paradoxe Behauptung wagen, daß Herostratos sein Ziel auch dann erreicht haben würde, wenn er niemals gelebt hätte. Denn er ist keine Individualität, sondern ein Typus. Und so dankt er seinen Nachruhm auch nicht dem spezifischen Gepräge seiner Tat, er dankt sie lediglich der symbolischen, generellen Bedeutung ihrer Motivation.

Was eine Individualität ist, muß aus der unmittelbaren Wirklichkeit geschöpft und empfangen werden; der Typus hingegen läßt sich konstruieren. Denn ihm fehlt das Kennzeichen der echten Persönlichkeit: die Einzigkeit und Originalität. Dafür eignet ihm das Merkmal der Allgemeinheit; er kann sich in den verschiedenartigsten Exemplaren verkörpern. Aus demselben Grunde muß er nicht in plastischer Anschaulichkeit ergriffen und erlebt werden, sondern er löst sich allmählich aus

einer *Summe* heterogener Erlebnisse ab. Würde Herostrat niemals auf Erden geweilt haben, die gehäuften Erfahrungen der Menschheit hätten sich einmal zu einer Gestalt verdichtet, die seine Züge trägt. Denn der Typus, den er vertritt, ist ein sehr prägnanter und bedeutsamer. Es ist der Typus des sterilen Menschen, der, außerstande, seinen Namen durch eine positive Schöpfung zu verewigen, nach dem Werkzeug der Zerstörung greift, um von der Mitwelt bemerkt und von der Nachwelt nicht vergessen zu werden.

Wir können dem Problem aber eine noch prinzipiellere Wendung geben, wenn wir hier lediglich auf den seltsamen Zusammenhang unser Augenmerk richten, welcher zwischen der Bedeutung, die einer seiner Person zu schenken sucht, und der Sünde besteht, deren er sich hierzu als eines wirksamen Mittels bedient. Dieser Zusammenhang läßt sich schlechtweg als der *Reiz des Lasters* bezeichnen.

Wendet man dagegen ein, es sei kein Gefühl der Sympathie, sondern des Abscheus, welches die Gestalt des Herostrat in uns auslöst, so vergißt man, daß sie einen Superlativ, ein Extrem bezeichnet und demzufolge nicht unmittelbar zum Maßstab des ganzen Problems dienen kann. Es handelt sich hier um die steilste Höhenlage des Affektes, die seine wahre Natur eher zu verdunkeln als aufzuhellen geeignet ist. Denn die Leidenschaft wird zur Fratze, wenn sie alle festen Grenzen überschreitet und dann ist es schwer oder sogar unmöglich, ihre echten und ursprünglichen Züge wiederzufinden. Deswegen muß *man* auch hier immerhin noch den Typus von der Individualität, den

Herostratismus von Herostrat unterscheiden. Und wenn wir den Herostratismus definieren sollen, dann werden wir mit Notwendigkeit zu unserem früheren Ergebnis zurückgeführt: daß es in ihm auf den reizvollen Effekt des Bösen und Verbrecherischen abgesehen ist.

Innerhalb dieses weiteren Rahmens kommt dem Phänomen aber zweifelsohne eine tiefere Bedeutung zu. Es läßt uns einen Blick in die Psychologie des Individuums und in die Psychologie der Gesellschaft werfen.

Sicherlich ist es ein oberflächliches Urteil, welches in Tugenden und Lastern konventionelle Begriffe erblickt, deren Prägestock lediglich der soziale Nutzen bildet. Der tiefere Gehalt dessen, was als gut und böse bezeichnet, was als gut und böse empfunden wird, hat seine Wurzeln im Urgrund des Persönlichen. Eben deswegen aber darf die Frage danach, wie sich diese Werte unter dem Drucke gesellschaftlicher Wirkungen und Wechselwirkungen modifizieren und umgestalten, nicht unbeantwortet bleiben. An sich wäre ja die Erscheinung des Herostrat mit einigen Randglossen abgetan, aber gerade diese ihre Beziehung zum individuellen und sozialen Wertgefühl zwingt uns, länger bei ihr zu verweilen.

Wenn wir nämlich die Art ins Auge fassen, in der sich die menschliche Gesellschaft zu den moralischen Phänomenen verhält, in der sie auf Tugenden und Laster reagiert, so drängt sich uns eine seltsame Paradoxie auf. Einerseits liegt es schon im Begriffe der Tugend, sich Anerkennung zu erzwingen, und es ist mit vollem Rechte darauf hingewiesen worden, daß ihr die-

selbe auch dort nicht vorenthalten wird, wo das Laster waltet. Was einen Menschen erst endgültig zum Schurken stempelt, ist nicht so sehr das Maß der von ihm verübten Schandtaten wie das Erlöschen der instinktiven, inneren Achtung vor dem Guten und Vornehmen. Ein solcher Mensch, der für die moralischen Phänomene kein Organ der Aufnahme mehr besitzt, der an dem erhabenen Schauspiel der Aufopferung und Hingabe kalt und verständnislos vorübergeht, mag er auch für seine Person im Buchstaben des Gesetzes leben, er übt einen weit schrecklicheren Eindruck auf uns als ein Verbrecher, welcher das Werk der Gerechtigkeit noch zu fassen und zu achten, wenn auch nicht mehr zu befolgen vermag.

Andrerseits übt aber das Laster eine spezifische Anziehungskraft, welche der Tugend fremd ist. Man muß bloß einen Blick auf die Sphäre sozialer Wechselwirkungen werfen, um sich hiervon zu überzeugen. Es gibt in jedem Menschen zwei Seiten, in denen sich ihm sein eigenes Selbst darstellt: beide lassen sich allerdings bloß künstlich isolieren, da sie fortwährend ineinandergreifen. Die eine können wir bildlich die konkave Seite nennen: hier erfaßt sich der Mensch von innen heraus in unmittelbarer Selbstbetrachtung. Die andere können wir als die konvexe Seite bezeichnen: hier erlebt sich der Mensch gleichsam von außen her, im Medium der Mitwelt, als einen Reflex des Eindruckes, den seine Individualität auf die andern Menschen macht. Beide Seiten werden nicht immer zur Deckung gelangen. Es gibt wenig Menschen, die ebenso sind, wie sie erscheinen und wirken. Und es gibt wohl noch weniger Men-

schen, die ebenso wirken und erscheinen wollen, wie sie sind. Es ließen sich an dies Verhältnis zahlreiche Betrachtungen psychologischen und charakterologischen Inhalts knüpfen. Ganz im allgemeinen muß bemerkt werden, daß der konkaven Seite dasjenige entspricht, was wir den Stolz, der konvexen Seite dagegen, was wir die Eitelkeit nennen. Denn wie der Stolz das unmittelbare innere Bewußtsein des Eigenwertes zum Ausdruck bringt, so geht die Eitelkeit auf die äußere, körperliche oder geistige Erscheinungsform, die sich dem andern Menschen mitteilt, sie will sich im Bewußtsein der Mitwelt spiegeln.

Und nun kehre ich mit der Bemerkung zu meinem Thema zurück, daß namentlich dies zuletzt definierte Verhalten, welches sich gleichsam an der konvexen Krümmungsfläche des Charakters entwickelt, einen unverkennbaren Hang verrät, sich des Lasters oder wenigstens einer leiseren Abtönung des Lasterhaften als eines wirksamen Reizmittels zu bedienen. Wer einen starken Eindruck in der Gesellschaft erzielen will, wird sich wohlweislich davor hüten, den strengen Tugendbold zu mimen, dessen Richtschnur das abstrakte Sittengesetz ist. Mag er auch in Wahrheit dieser Art sich nähern, er wird bestrebt sein, nach außen den Schein des Gegenteils zu wecken und die willkürlichen Windungen und Wendungen seines Temperaments in ihrer schroffen, ja sogar ungezügelten Rücksichtslosigkeit deutlicher zur Schau zu tragen als die gerade Linie des moralischen Gehorsams. Und der Erfolg gibt ihm recht. Ein Mensch, der nichts ist und nichts sein will als ein Mandatar des Pflichtbewußtseins, wird leicht als pedantisch und langweilig empfunden. Man

schätzt ihn, aber man belächelt ihn immer auch ein wenig. Und in diesem Verhalten liegt unverkennbar ein Tropfen Mißachtung. „Ein guter Mensch!" Wie oft bedient man sich dieser Charakteristik, wenn es darauf ankommt, die geistige Minderwertigkeit des Betreffenden stilvoll zu umschreiben. Güte und Dummheit werden hier in die engste Nachbarschaft gerückt. Und was ein naiver Sinn für Tugend ansah, wird schließlich als die Ohnmacht des Lasters demaskiert. Der Zusammenhang ist nicht schwer aufzufinden. Man darf nicht vergessen, daß der Maßstab des Wertes ursprünglich mehr den praktischen als den theoretischen Rücksichten entnommen wurde. Der Güte ist aber mit der Dummheit wenigstens dies gemeinsam, daß beide sich in ihren Wirkungen verhältnismäßig leicht vorausberechnen lassen, daß ihnen ein hoher Grad von Durchsichtigkeit innewohnt. Wer sich betrügen und mißbrauchen läßt, ist entweder zu anständig oder zu dumm, um die Kombinationen des Gegners zu durchschauen und zu durchkreuzen. Und so ist es nicht zu verwundern, wenn der Alltagsverstand, der die Ursache allein an der Wirkung und am Erfolg mißt, beide miteinander identifiziert. Es muß auch zugegeben werden, daß dieser Identifizierung der objektive Sachverhalt in einem Punkt entgegenkommt, den ich schon angedeutet habe. Restlos gute und restlos dumme Menschen sind im allgemeinen beide durch die Einfachheit ihres Wesens charakterisiert. Komplizierte Naturen dagegen sind niemals völlig vom Bösen frei; wenn sie dasselbe auch bloß als eine schwebende Möglichkeit in sich tragen.

Wie deutlich sich dieser Zusammenhang zwischen Güte und Dummheit im Urteil der Gesellschaft spiegelt, dafür läßt sich ein indirektes historisches Beispiel vorbringen, Nietzsches Kritik der Moral. Nietzsche war so völlig von der Überzeugung durchdrungen, hinter aller offiziellen Lobrednerei auf die Tugend berge sich ein verschmitztes und perfides Lächeln über die geistige Armut derer, die sich dem verherrlichten Ideale rückhaltlos hingeben, daß er hierauf seinen wuchtigen Angriff gegen die Sklavenmoral gründete. Die sittliche Erziehung gehe allein darauf hinaus, die starke Individualität unschädlich zu machen, um sie desto besser düpieren zu können, die große Linie der Leidenschaft und des Lasters zugunsten einer kleinen und intriguanten Schlauheit zu beschneiden. Mag sich diese Theorie auch in ein unhaltbares Extrem verirren, sie entbehrt gerade in dem entscheidenden Argument nicht der Berechtigung. Das wird noch klarer, wenn wir jenes Sondergebiet des sozialen Lebens betreten, welches sich um die erotischen Affekte verbreitet. Es ist eine der anziehendsten, in ihrer vollen Bedeutung noch lange nicht gewürdigten Aufgaben der Psychologie, die Charakterzüge zu erkunden, durch die das eine Geschlecht im andern Sympathien zu wecken bestrebt ist. Im allgemeinen muß bemerkt werden, daß in Übereinstimmung mit unserer bisherigen Analyse es die Güte und Tugendhaftigkeit am seltensten ist, die namentlich von seiten des Mannes stärkere Neigungen einflößt. Um sich in einen Menschen verlieben zu können, muß er einem irgendwie interessant und originell erscheinen. Auf den Mann wirkt die weibliche Koketterie, die sich zwar mit einem bestimmten

Grade von Sittsamkeit verträgt, selber aber nichts weniger ist als ein Ausdruck der Sittsamkeit. Die Frau bevorzugt ihrerseits starke und rücksichtslose Naturen unter den Männern, und der Verführer, den sie innerlich am meisten fürchtet, übt den mächtigsten Reiz auf sie aus. Hingegen bezweifle ich, daß Häuslichkeit und Pflichtbewußtsein jemals leidenschaftliche Affekte geweckt haben. Der größte Zauber strömt von jenen geheimnisvollen, unfaßbaren Menschen aus, deren Begierden stark genug sind, eine Welt in Brand zu setzen, und sich nirgends in feste, klare Grenzen bannen zu lassen: Menschen wie Alkibiades, wie Kleopatra. Sie sind nicht zu enträtseln; und deswegen müssen sie immer von neuem und immer glühender geliebt werden, mögen sie auch Verbrechen auf Verbrechen häufen.

Mit diesem Bilde, welches sich leicht in die größten Perspektiven rücken ließe, stimmt auch der Aspekt des Alltags überein. Wer den Verkehr zwischen den Geschlechtern jemals beobachtet hat, der weiß, daß die meisten Männer, mögen sie auch herzlich unbedeutend und gewöhnlich sein, alles aufbieten, sich originell zu geben und interessant zu machen. Und als das unfehlbarste Mittel gilt hier dies: sich mit Lastern, nicht etwa mit Tugenden zu schminken.

Da die Beispiele hier geradezu mit Händen zu greifen sind, sehe ich von weiteren Belegen ab und gehe sogleich zur Erklärung dieses Phänomens über. Die Analyse des erotischen Empfindens verrät sein Geheimnis. Das Laster wird als Symptom *einer stärkeren Individualität* empfunden. Die Erotik ist aber immer und ausnahmslos ein individualisie-

render Affekt[1]). Sie gravitiert daher nach der Seite der stärksten Anziehung und zieht häufig das Böse dem Guten vor, wenn in jenem das persönliche Moment deutlicher zur Abhebung kommt.

Daß diese letztere Bedingung aber oft erfüllt ist, läßt sich unschwer begreifen. Es liegt im Laster immer eine freiwillige Isolierung und Opposition, ein Sich-Stemmen gegen die Autorität, eine Herausforderung der öffentlichen Meinung. Die Tugend hingegen erscheint im selben Maße als farblos, in dem sie sich als Äußerung des sozialen Gesamtwillens kundgibt. So kann es nicht wundernehmen, daß die bohrende Skepsis des Analytikers in ihr schließlich nichts mehr sehen wollte als eine Konventionsmünze, die der Gemeinnutzen geprägt hat, daß sie in der tugendhaften Veranlagung weniger ein Resultat der Erziehung als ein Resultat der Züchtung, weniger den Ausdruck der Freiheit und Aktivität, als den einer langen Übung und Gewöhnung, weniger eine positive Eigenschaft, als eine Abstumpfung des Widerstandes, eine Technik des Verzichtes erblickte. Damit ein Mensch die Bewunderung der Menge und die Zuneigung der einzelnen erregt, muß er durch irgendein Merkmal auffallen, das ihn von den anderen unterscheidet. Das Pflichtbewußtsein scheint zunächst ein nivellierendes Prinzip zu sein, es läßt die persönliche Anteilnahme hinter der sachlichen Leistung zurücktreten. Daher der Reiz der Sünde: sie bietet dem Individuum rein durch sich selbst Gelegenheit, Eigenwillen zu verraten.

---

[1]) „Gründe und Abgründe“ I. 2. Buch.

Allerdings muß eine Einschränkung gemacht werden: wenn das Laster eine gesellschaftliche und erotische Wirkung üben soll, darf es des Schwunges, der Großzügigkeit nicht entbehren. Die Gemeinheit, die dadurch charakterisiert erscheint, daß ihr einerseits der Sinn für alle weiten Dimensionen und Perspektiven, andrerseits das Verständnis für die intimen Nuancen und Differenzen abgeht, wirkt, bezeichnenderweise auch auf gemeine Naturen, stets abstoßend. Dem Herostratismus eignet denn auch in der Tat ein imponierender Zug, der ihn hassenswert, nicht aber verächtlich erscheinen läßt. Es ist die Freude an der Zerstörung, welche etwas Furchtbares ist, doch nicht etwas Gemeines, wie die Freude am Verkleinern.

Eben diese Wendung des Empfindens aber, die an das Laster die Forderung der Vornehmheit knüpfen möchte, klärt uns zugleich über die innere Paradoxie einer solchen Wertungsart auf. Der Unterschied zwischen einer schwachen und einer starken Individualität entspricht so wenig dem zwischen einem guten und einem bösen Menschen, daß uns eine genaue Analyse sogar vom Gegenteil überzeugen muß. Es gibt bestimmte Tugenden, auf die gerade das erotische Empfinden am letzten Verzicht leisten kann, Tugenden wie Mut, Ehrgefühl und Festigkeit. Sie sind deshalb so unentbehrlich, weil sie zugleich Bedingungen und Ausdrucksmittel einer stärkeren Persönlichkeit darstellen. Was hier aber besonders einleuchtend hervortritt, ist das Wesen aller wahren und echten Tugend überhaupt. Die Unterordnung mag zuweilen, auch wo sie freiwillig geübt wird, ein Zeichen von Schwäche sein. Hingabe und Opfermut sind dagegen

stets Beweise einer ungebrochenen und großen Individualität. Und sie bieten zugleich die höchste Vollendung desjenigen, was als vornehm bezeichnet werden darf: ein Prädikat, welches das Laster, auf seine letzten Voraussetzungen geprüft, niemals beanspruchen kann. Denn allem Bösen haftet ein Rest von Inkonsequenz und Feigheit an, der schließlich darin zutage tritt, daß der Schuldige die Last der Verantwortung unablässig von sich abzuwälzen sucht, da er sich den Wirkungen seines Handelns nicht gewachsen weiß. Wir können dies vielleicht in ein Bild fassen: das Laster kann Farbe haben — und dann sprechen wir von glänzenden Lastern; aber es hat niemals Linie, mag auch der äußere Anschein eine solche vortäuschen. Indessen sogar dasjenige, was ihm seinen bestrickenden Glanz leiht, entspringt in Wahrheit nicht aus ihm selber, sondern aus der Tugend, die ihm dann insgeheim zur Folie dient. Wenn wir, wie nicht geleugnet werden kann, an einem Menschen vor allem seine Fehler lieben, so geschieht dies nicht aus einem perversen und dämonischen Instinkt, vielmehr gerade aus dem entgegengesetzten Grunde. Wir lieben ihn dann, weil er stark genug ist, um den zerstörenden Mächten des Bösen, denen er sich doch nicht entzieht, Widerstand zu leisten. Nicht, daß er sündigt, zieht uns zu ihm hin, sondern daß er sündigen darf, ohne die ursprüngliche Reinheit und Größe seines Wesens zu verdunkeln.

Ist Faust, der am Wahnsinn und am Tode seiner Geliebten, ihrer Mutter, ihres Bruders die Schuld trägt, kein schwerer „Sünder"? Oder Hamlet, der Mörder des Polonius und der

Ophelia? Und dennoch schweben beide als hehre Lichtgestalten vor uns, von denen jeder trübende Schatten gewichen ist. Aber auch einem Macbeth entziehen wir unsre Sympathien nicht, weil seine Frevel sich vom Untergrunde einer starken, heldenhaften und, wie sein Verhältnis zu Lady Macbeth beweist, zart empfindenden Seele abheben, die nichts von den Schrecken weiß, welche ein ruchloser, durch die entfesselten Mächte des Schicksals aufgepeitschter Ehrgeiz in nächtigen Greueltaten häuft. Und wenn schließlich sogar an einem Richard dem Dritten Züge sind, die unsre Bewunderung erwecken und uns mitreißen, so ist dieser Anziehungspunkt offenbar nicht in dem Umstande zu suchen, daß er lahm und bucklig, daß er böse, grausam, perfid, verlogen und falsch ist, nicht in dem Register von Häßlichkeiten und Schlechtigkeiten, dessen er selbst sich brüstet, sondern in dem großen Wurfe seines Wollens, seiner Energie und Entschlossenheit, seiner bestrickenden Redegewalt und Geistesstärke. Mit einem Worte, es sind jene Züge, von denen wir annehmen müssen, daß sie in Verbindung mit anderen besseren Charaktereigenschaften und Motiven segensreiche Wirkung hätten üben müssen.

Die Anziehungskraft des Lasters ist demnach — ähnlich wie die Mißachtung der Tugend — lediglich eine Art perspektivischer Täuschung. Nicht sie lieben wir, sondern die starke Persönlichkeit, die — nicht durch sie, sondern t r o t z ihrer — sich zu bewahren und zu bewähren vermag: ebenso wie wir umgekehrt nicht die Tugend schmähen, sondern die individuellen Bedingungen, unter denen sie geübt wird, wenn wir sie als

Schwäche, Mangel an Leidenschaft, Trägheit bezeichnen. Die Größe des Lasters ist, dem Licht der Planeten vergleichbar, ein insgeheim von dem unwandelbaren Gestirn der Tugend entliehener Glanz. Und andrerseits, wo die letztere nicht Ausdruck einer starken Persönlichkeit ist, verdient sie gar nicht mehr, Tugend genannt zu werden, denn es geht von ihr weder Wärme noch Licht aus, und sie vermag daher auch dem Laster nicht mehr davon mitzuteilen.

---

## IX. Der Rhythmus der Sympathie.

### 1.

Für das Verhältnis, in dem ein Mensch zum andern steht, ist vor allem der Umstand charakteristisch, daß es sich beinahe ausnahmslos um ein Verhältnis der Gegenseitigkeit handelt. Bei starken Affekten ist dies begreiflich, denn solche bleiben nicht im Verborgenen, sie schaffen sich unwillkürlich ein wirksames Ausdrucksmittel. Aber daß die unsichtbaren Schwebungen des Gefühles, die die Schwelle des Bewußtseins kaum erreichen, sich zumeist demjenigen mitteilen, durch den sie verursacht wurden, und von ihm in irgendeiner, wenn auch veränderten Form, zurückgegeben werden, ist eines der geheimnisvollsten Phänomene in unserer Seele.

Mögen die Menschen auch in mancher Hinsicht stumpf und primitiv sein, für das, was zwischen ihnen vorgeht, besitzen sie ein außerordentlich feines, fast divinatorisches Verständnis, hier ist ihre Empfänglichkeit erstaunlich. Schon die Macht des menschlichen Blickes beweist dies. Unwillkürlich bemerken wir es, wenn jemand uns fest und beharrlich ansieht — sogar da, wo wir ihm abgewandt stehen. Es ist, als entspräche jedem Eindrucke, den wir in dem andern wach-

rufen, etwas in uns selber, als fände er in uns irgendeinen geheimen Widerhall, als fühlten wir uns für jeden fremden Gedanken, der sich mit unserer Person beschäftigt, zu einer Gegenleistung verpflichtet. Dies ist vielleicht der tiefere Grund dafür, daß wir uns beleidigt und provoziert fühlen, wenn ein Unbekannter uns fixiert, auch wofern es nicht in spöttischer und feindseliger Absicht geschieht. Nicht, daß wir seine Aufmerksamkeit erregen, verletzt uns — es schmeichelt im Gegenteil unserer Eitelkeit —, sondern daß er, indem er sein Auge auf uns heftet, auch dem unsrigen eine bestimmte Richtung vorschreibt, daß er uns gleichsam zwingt, ihm unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Solches empfinden wir als ein unerlaubtes Eindringen in unsere Sphäre, und indem wir dagegen reagieren, ziehen wir gleichsam einen Kreis um unsere Individualität, den niemand unbefugt betreten darf.

Die Atmosphäre zwischen zwei Menschen ist, wenn ich so sagen kann, immer geschwängert mit Wechselseitigkeiten. Es durchströmt sie ein gemeinsames Fluidum, das sie in Haß oder in Liebe zusammenhält. Denn eine absolute Gleichgültigkeit gibt es nicht, kann es nicht geben, ebensowenig wie es einen absoluten Nullpunkt des Gefühls gibt. Immer empfinde ich etwas für einen Menschen oder gegen ihn, immer schwebt mir ein Ja oder ein Nein auf den Lippen; und selbst wenn er mir ganz fremd ist, nehme ich Stellung zu ihm, indem ich ihn in Beziehung zu Menschen setze, die mir lieb, oder zu solchen, die mir verhaßt sind. An einem Menschen, dem gegenüber ich völlig indifferent und kalt bin, wie einer

Sache gegenüber, würde ich einen seelischen Mord begehen. Deshalb ergreift uns das Sterben jeder Kreatur, zumal jedes Mitmenschen; ein Beweis dafür, daß wir an seiner Existenz doch irgendeinen Anteil nahmen.

Ich wiederhole daher: in dem Raume, der sich um verschiedene Menschen ausbreitet, vollziehen sich unablässig gegenseitige Schwingungen, die nicht bloß eine bestimmte Richtung, sondern auch einen ganz bestimmten Rhythmus haben, einen Rhythmus, der keineswegs des Wortes, des tönenden Mediums der Mitteilung bedarf. Er durchdringt auch das Schweigen, er gibt ihm seine eigentümliche Form, seine individuelle Prägung. Das Schweigen zwischen Freunden ist ein völlig anderes als das Schweigen zwischen Liebenden. Aber nicht allein in dieser Steigerung und Nuancierung der Affekte bewährt sich dies, sondern in jeder Gemütslage, auf jedem Niveau des Empfindens, in jeder noch so banalen Situation. Wenn wir in einem Eisenbahnwagen sitzen und ein Unbekannter einsteigt, neben uns oder uns gegenüber Platz nimmt, so geht etwas zwischen uns vor, auch wenn es zu keinem Gespräche kommt, auch wenn kein einziger Laut den Rand der Lippen berührt. Was das ist, läßt sich allerdings schwer sagen. Irgendwie messen wir uns aneinander, und es ist, vielleicht als ein Atavismus, zumeist ein Akzent von Feindseligkeit, von Kampfbereitschaft oder wenigstens von beiderseitigem Mißtrauen in diesem stummen Beisammensein fremder Menschen. Es kann allerdings auch das Gefühl einer großen Nähe sein. Wenn sich ein solcher Mensch dann

wieder entfernt, so spüren wir, daß er etwas von uns mitgenommen oder uns von etwas befreit hat; mag dies noch so verschwindend, noch so unscheinbar sein, es ist ein Beweis dafür, daß seine Gegenwart immerhin für uns nicht ganz ohne Bedeutung war.

Es scheint nun ein höchst einfaches Grundgesetz der Anziehung und Abstoßung, der Sympathie und Antipathie zu geben, das wir als Gesetz der Gegenseitigkeit bezeichnen können. Das Gefühl, das eine Person für die andere hegt, hat die Tendenz, das gleiche Gefühl in der letzteren auszulösen. Oder richtiger gesprochen, es umgibt beide eine geheimnisvolle Atmosphäre der Wechselwirkung und Gemeinschaft in Haß und Liebe. Sie sind gleichsam wie durch eine unsichtbare Schicksalsmacht von Anbeginn dazu prädestiniert, für- oder gegeneinander Stellung zu nehmen. Naturgemäß liegt hier kein Gesetz im strengen Sinne vor, sondern höchstens eine Regel, allerdings eine solche, die sich zumeist bewährt. Aber an Ausnahmen mangelt es nicht, sonst gäbe es weniger unglückliche Liebe und betrogene Freundschaft auf der Welt.

Indessen, dieses allgemeine Phänomen der Gegenseitigkeit, das sich beinahe wie eine Schutzvorrichtung der Natur ausnimmt, um die Menschen vor Vereinsamung zu bewahren, dies Phänomen erschöpft keineswegs das Verhältnis, das zwischen ihnen waltet, in all seinen Möglichkeiten. Die menschliche Seele ist viel komplizierter gebaut, ihr Räderwerk ist ein zu feines, als daß sich sein Gang und Rhythmus an so elementaren und einfachen Maßen ablesen ließen. Denn damit, daß

zwei Individuen einander in Freundschaft oder Liebe verbunden sind, ist noch gar nichts über die tiefere Eigenart ihrer Beziehungen gesagt. Es ist vor allem gar nichts darüber gesagt, ob sie einander ergänzen, ob sie in dem einen entscheidenden Punkte zusammenkommen. Darüber entscheidet nicht allein der Umstand, daß auf beiden Seiten Sympathien vorhanden sind, nicht allein die äußere Gleichartigkeit der Gefühle, das positive Vorzeichen, das sie tragen, sondern ihr Grad, ihre Richtung und Art, ihr Tempo und Rhythmus. Nicht lediglich auf das Was kommt es mit einem Worte an, sondern auf das Wie. Unerwiderte Liebe ist oft weniger tragisch als eine Liebe, die anders erwidert wird. Dort ist die Situation von Anbeginn gelöst, sie gibt keinen Vermutungen, keinen Hoffnungen, aber auch keinen Zweifeln Raum, sie drängt von sich aus zu einer klaren und raschen Entscheidung, und auch darin liegt etwas Erleichterndes, etwas Reinigendes, Befreiendes; hier aber ist die Atmosphäre gesättigt mit Zweideutigkeiten, mit Wolkenschwärmen von Mißtrauen und peinigender Unbestimmtheit, die mit furchtbarem Druck auf der Menschenseele lasten. Wohl die meisten Liebestragödien gehen nicht aus verschmähter Leidenschaft, sondern aus dieser mangelnden Konsonanz der Empfindungen hervor, aus irgendeiner Ungleichartigkeit im Affekt, aus einer Trübung oder Störung der Harmonie. Deshalb ist eine wahrhaft vollkommene Ehe nichts Alltägliches. Es müssen eben sehr viele Bedingungen dafür erfüllt sein. Die herzlichste gegenseitige Zuneigung genügt nicht, wenn der Akzent, die Klang-

farbe, die Linie derselben zu verschieden sind. Ja, gerade aus dem Gefühl, einander sehr nahe zu sein und dennoch nicht eins werden zu können, aus diesem Gefühl eines letzten Restes, einer kleinen, fast verschwindenden und trotzdem nicht zu beseitigenden Differenz entspringt die tiefste und schmerzlichste Verstimmung. Übrigens ist es ja ein allgemeines psychologisches Gesetz, daß Kontraste um so schwerer und nachhaltiger wirken, je größer der gemeinsame Hintergrund, das gemeinsame Fundament ist. Vielleicht hängt damit auch das Phänomen des Liebestodes zusammen, die geheimnisvolle Erscheinung, daß in den Überschwang des Liebens, in die höchste Bejahung des Lebens sich ein seltsames Sehnen nach dem Sterben, ein zuweilen intensives Todesverlangen drängt. Sicherlich hat dies Phänomen, das in Wagners „Tristan" zu welthistorischer Bedeutung erwuchs, seine viel tieferen metaphysischen Wurzeln, denen wir hier nicht nachtasten wollen, aber es spielt wohl auch das dunkle Gefühl hinein, daß keine Leidenschaft dauernd auf ihrem Höhepunkte bleibt, daß sich die stärkste Steigerung in einen einzigen, flüchtigen Augenblick zusammendrängt, der aber trotzdem — oder eben deshalb — Ewigkeitswert in sich birgt. Jede Spannung muß sich lösen, und die Art, in der sie sich löst, kann unsäglich peinvoll und demütigend sein. Vor allem deswegen, weil hier erst die Verschiedenheit im Fühlen und Begehren beider Teile hervortritt. Das Traurigste an dem Schicksal eines solchen Verhältnisses ist es, daß die Schatten, die sich darauf niedersenken, sogar das Bild der Vergangenheit zu verdüstern beginnen, die Erinnerung an das einstmals in

vollen Zügen genossene Glück färben und es in einem matten, gedämpften, gleichsam vom dunklen Rahmen des Kommenden umsponnenen Lichte erscheinen lassen. Wenn das auch eine optische Täuschung des inneren Auges genannt werden muß, es ist eine, der wir uns unmöglich entziehen können und die uns manchmal härter bedrückt als das Bewußtsein der vollen Wirklichkeit. Denn während wir nach außen von der Vergangenheit in die Zukunft hineinleben, wendet sich unser inneres Leben in demselben Maße, in dem es reicher und tiefer wird, immer mehr von der Zukunft zur Vergangenheit zurück: wir suchen in der Erinnerung ein festeres Gleichgewicht als in der Erwartung und Hoffnung, und ein Gefühl des Schwindels und des Grauens ergreift uns, ähnlich wie den Reiter, den sein Roß über den Bodensee trug, wenn wir es dort nicht finden können, wenn wir sehen oder zu sehen glauben, daß wir damals nicht auf sicherem Boden, sondern am Rande eines Abgrundes wandelten.

Ganz ähnlich wie mit der Liebe verhält es sich mit der Freundschaft, wiewohl die Gegensätze hier nicht so schroff gespannt sind. Aber es genügt auch da nicht, daß zwei Menschen miteinander aufrichtige Freundschaft schließen, es muß der Parallelismus der Gefühle möglichst vollkommen sein. Die Freundschaft eines Menschen kann wie seine Liebe einen kürzeren oder einen längeren Atem haben, sie kann sich an der Oberfläche bewegen oder eine sehr tiefe Lotung besitzen. Sie kann auf sehr verschiedene Tonlagen gestimmt sein und sehr verschiedene Richtungen verfolgen. Damit

hängt es zusammen, daß die innigsten Bündnisse sich lockern oder völlig in die Brüche gehen. Es kommt ein Punkt, an dem der eine den andern nicht mehr versteht, an dem er hinter ihm zurückbleibt; die Phasen, die seine Entwicklung durchläuft, weichen zu sehr von denen des anderen ab. So müssen beide einander fremd werden, ohne daß jemand ein eigentliches Verschulden zum Vorwurf erwachsen kann. Man kann weder von einem Mangel an gutem Willen, noch von einem Nachlassen der Sympathien sprechen, aber die Möglichkeit gegenseitiger Berührung, gegenseitiger Durchdringung ist geschwunden. Es läßt sich dies auch an einem der Mechanik entnommenen Gleichnis verdeutlichen: Die Schwingungszahl und Schwingungsdauer, aber auch die Schwingungsweite, die Amplitüde der Affekte, sie müssen annähernd die gleichen sein, damit eine Freundschaft, ein Liebesverhältnis Bestand und Dauer gewinne.

Allein ich will hier auf ein noch bedeutungsvolleres Phänomen hinweisen, wodurch alles, was ich bisher sagte, viel klarer beleuchtet wird. Und zwar möchte ich auf die wachsende Differenzierung der Menschen hinweisen, die zunehmende Fülle ihres Wesens, die sich vornehmlich in ihrem wechselseitigen Verkehr, in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen äußert. Nicht bloß dadurch, daß der moderne Mensch mit so viel Dingen in näheren Kontakt tritt, sondern auch an der Wurzel seiner Individualität ist er komplizierter und differenzierter geworden. Wie einfach erscheint eine Sophokleische Figur im Vergleich mit einer Figur Shakespeares,

dessen Hamlet, die reichste und problematischste Gestalt der Weltliteratur, das Heraufkommen einer völlig neuen Art, einer neuen Erscheinungsform des Menschlichen bezeichnet. Und von Shakespeare zu Dostojewski, zwischen denen ja das achtzehnte Jahrhundert, Rousseau und die Romantik liegen, ist ein weiterer Schritt, nicht in der Vertiefung und Vervollkommnung, wohl aber in der Nuancierung, ich möchte sagen, in der Unterschiedsempfindlichkeit, in dem Sinn für Differenzen und Schattierungen, für das Dunkle und Unsagbare. Im selben Maße, in dem der Mensch komplizierter wird, wächst indessen sein Bedürfnis nach Verkehr und Intimität, da das Unausgeglichene sich am meisten nach Mitteilung und Ergänzung sehnt. Die Vertiefung des Freundschaftsverhältnisses, insbesondere aber die Verfeinerung des Geschlechtstriebes zur Erotik, die Sublimierung und Verherrlichung dieses Triebes gehören erst der neuen Zeit an. Andrerseits erhöht sich aber mit der zunehmenden Vielfältigkeit und Sensibilität auch die Schwierigkeit des Umganges und der Gemeinschaft. Es stellt sich bei differenzierten Naturen auch in ihrem Verhältnis zur Mitwelt eine Art Differenzierung, ich möchte fast sagen, eine Art Arbeitsteilung ein. Sie müssen sich, wenn sie nicht das Glück haben, einer ähnlich reichen und gleichgestimmten Individualität zu begegnen, Freunde suchen, deren Mängel und Einseitigkeiten durch die A n z a h l ausgeglichen werden. Und in der Tat, S i m m e l ist im Rechte, wenn er bemerkt, daß dies Prinzip gegenwärtig um so deutlicher zum Vorrange kommt, je mehr wir uns der Vielfältigkeit unseres Wesens bewußt

werden. Es gibt Freunde für das Gemüt, Freunde für den Intellekt, Freunde für die Tat. Den einen vertrauen wir unsere intimsten Empfindungen und Verhältnisse an, aber wir lösen mit ihnen keine Rätsel der Philosophie, wir meiden jede Wendung zur begrifflichen Abstraktion, das Medium, in dem wir uns aufhalten, bleibt ein rein persönliches. Mit den anderen ziehen wir es vor, die schwierigsten Probleme zu behandeln, die unsern Geist bewegen mögen, allein wir hüten uns ängstlich davor, ihnen einen unmittelbaren Einblick in unsere Erlebnisse zu gewähren, wir wollen vor ihnen um keinen Preis gefühlsweich und sentimental erscheinen. Und die Scheidung läßt sich noch viel weiter ins einzelne fortsetzen. Es gibt Themen, die wir vor manchen Freunden nicht berühren, Namen, die wir in ihrer Gegenwart uns zu nennen hüten — weil das Gebiet der inneren Gemeinschaft eben ein begrenztes ist, und weil jenseits davon ein leerer Raum gähnt, den wir nicht betreten können, ohne sogleich einen Hauch der Entfremdung und Kälte zu spüren. Es ist gleichsam ein schweigendes Übereinkommen unseres Verkehrs, das Trennende und Entzweiende möglichst wenig zu berühren, ihm den denkbar kleinsten Spielraum zu gönnen.

Mit solch einer Praxis des Umganges gerät aber die Aufrichtigkeit und Intimität zwar in keinen unmittelbaren, häufig jedoch in einen indirekten Konflikt. Wenn wir in demselben Maße, in dem unsere eigene Individualität nach den verschiedensten Seiten und Richtungen sich entwickelt, die verschiedenartigsten Menschen unsere Freunde

oder wenigstens unsere vertrauten Bekannten nennen, wenn eben die Gefühle, die uns von dem einen trennen, uns mit dem anderen verbinden, dann ergeben sich unvermeidlich schwere Gegensätze, die wir in uns selber nicht versöhnen und ausgleichen können. Es ist dann mit Sicherheit anzunehmen, daß sich unser Kreis nicht zur Tafelrunde schließt, daß seine einzelnen Mitglieder einander eher abstoßen als anziehen werden: denn wir haben ihn ja mit Bewußtsein und Absicht aus den heterogensten Elementen zusammengesetzt, um eine möglichst vollkommene Ergänzung zu finden. Zwei Menschen zugleich Freund zu sein, die gar nichts gemeinsam haben, die sogar eine bis zur Gegnerschaft gesteigerte wechselseitige Antipathie erfüllt, das birgt für sensible Naturen schon einen quälenden Stachel von Unaufrichtigkeit. Ich will das an einem Beispiel verdeutlichen. Nehmen wir drei Menschen, A, B und C. A besitzt philosophische Begabung und neigt in seiner Weltansicht entschieden zum Pessimismus[1]). Er ist mit B und C befreundet. Was ihn mit B verbindet, ist dessen philosophische Veranlagung, was ihn von B trennt, ist dessen optimistische Gemütsstimmung. Umgekehrt verhält es sich mit C. Dieser ist ein unphilosophischer Kopf, dem A aber durch seinen Pessimismus verwandt. So hat A mit B und C einzelne Berührungspunkte, auf die sich ihre Freundschaft gründet, B und C aber sind einander in allen Stücken entgegengesetzt. Es ist nun klar, daß A durch den Verkehr mit

---

[1]) Vgl. auch Simmel „Soziologie“ S. 94.

C in seiner pessimistischen Stimmung verstärkt wird, daß der in dessen Gegenwart sich dem optimistisch gesinnten B entfremdet fühlt, eine Entfremdung, die vorübergehend, da diese Saite eben zum stärkeren Anklingen gebracht wurde, sogar eine Regung des Hasses wecken kann. Umgekehrt zeigt ihm die Anwesenheit des B wieder — das ist die notwendige perspektivische Wirkung — die logische Schwäche des C in stärkerer Beleuchtung und läßt ihn unwillkürlich gegen ihn Stellung nehmen. Es ergibt sich diese Zweideutigkeit daraus, daß, wer mit einem anderen Freundschaft schließt, unwillkürlich auch an seinen Gegnerschaften teilnimmt. Wo diese Konsequenz nicht gezogen wird, scheint der Wert des Affektes in Frage gestellt.

Ein solches Surrogat der Qualität durch die Quantität, die Zahl, ist höchstens noch in der Freundschaft, nicht aber in der Liebe möglich. Denn die Liebe hat einen extrem monistischen Grundzug, sie ruht in einem einzigen Schwerpunkte und duldet keine Teilung, keine Zersplitterung und Schwächung der Energien[1]). Zwar kann man das auch von der wahren Freundschaft behaupten, aber die Biegsamkeit, die Elastizität dieses Affekts ist gleichwohl eine weit größere. Er ist nicht so auf die unerbittliche Alternative von Sein und Nicht-Sein gestellt; er läßt sich deshalb auch teilen, ohne verfälscht zu werden. Und das rührt eben im letzten Grunde daher, daß es möglich ist, in der Freundschaft das eigne

---

[1]) Dazu Ewald „Gründe und Abgründe" I. 2. Buch.

Selbst zu teilen und damit zu vervielfältigen, während dergleichen in der Liebe unmöglich ist: hier ist der volle Einsatz der ganzen Persönlichkeit erforderlich. Deshalb wirkt hier eine Enttäuschung oder ein Verrat ungleich erschütternder, und es wird eine Individualität dadurch bis in ihr innerstes Wurzelgeflecht aufgewühlt, so daß ihr die Kraft mangelt, das verlorene Gleichgewicht wiederzugewinnen. Unglückliche Liebe ist häufig genug ein Motiv des Selbstmordes, betrogene Freundschaft beinahe niemals. Es ist wohl denkbar, sogar die Regel, daß jemand nacheinander seine Liebe verschiedenen Menschen schenkt, wenngleich auch dies von einem höheren Standpunkte aus als leise Inkonsequenz empfunden wird. Die Gleichzeitigkeit ist indessen bei der wahren Leidenschaft ausgeschlossen. Man kann das — etwas abstrakt — so ausdrücken, daß in der Freundschaft schon der Raum, in der Liebe lediglich die Zeit die Form der Vervielfältigung, der Pluralität ist.

2.

Indessen, diese Beschränkung auf einzelne seelische Sphären, diese Reserven der Intimität, von denen ich soeben gesprochen habe, sie scheinen mir noch nicht das Bemerkenswerteste an dem Verhältnis zweier differenzierter Menschen zu sein. Schließlich ergeben sie sich aus dem von Leibniz sogar zu einem philosophischen Grundsatz erhobenen Faktum, daß es im unermeßlichen Umkreis der Erfahrung nicht zwei Individuen gibt, die einander vollkommen gleichen. Viel seltsamer ist der Umstand, daß das Gefühl selbst sich in geheimnisvolle Falten legt, die uns seine

wahre Beschaffenheit verbergen, uns in folgenschweren Augenblicken darüber zu täuschen vermögen. Es gibt Menschen, die wir zu lieben glauben, die wir mit aller Zärtlichkeit des Empfindens umgeben, solange sie uns fern sind; in dem Momente aber, da sie sich uns nähern, verwandelt sich diese Regung in abstoßende Kälte, ja in Haß. Ich denke hier aber, was entschieden betont werden muß, nicht an die idealen Vorstellungen, die man sich von unbekannten Personen macht, um dann durch die direkte Berührung mit ihnen grausam enttäuscht zu werden; der Hinweis darauf wäre selbstverständlich Banalität. Sondern ich denke an Menschen, die einander länger kennen und ihren Wert richtig einzuschätzen imstande sind: die aber dennoch bloß aus der Entfernung miteinander verkehren können. Dies Verhältnis kann wieder eine Stufenleiter mannigfaltiger Grade durchlaufen. Von jener Form an, die sich auf den Briefwechsel beschränkt, bis zur Notwendigkeit einer vollständigen Trennung, die nicht einmal den Gedankenaustausch auf dem Papier duldet. Daß mancher mit seinem Genossen oder mit seiner Genossin nicht anders als im Briefe sich auszusprechen vermag, bezeichnet, auch wenn man von den äußeren Gründen, von den sozialen und konventionellen Hemmungen des Verkehrs absieht, noch lange kein Extrem. Es liegen vielmehr im Wesen des Briefes neben dem Nachteile der mangelnden Unmittelbarkeit unleugbar auch Vorteile, welche die mündliche Unterredung nicht bietet. So stehen wir hier weniger unter dem Banne desjenigen, an den wir unser Schreiben richten, als bei einer persönlichen Auseinandersetzung. Wir sprechen gar nicht mit ihm, sondern mit

seinem Bilde, mit dem Bilde, das unsere Vorstellung gezeichnet, und in diesem ist oft mehr von uns selber als von ihm enthalten. Es ist daher leicht zu erklären, daß schwächere und suggestible Naturen, die vom fremden Willen schnell in Abhängigkeit geraten und sich ihrer Abhängigkeit bewußt sind, diese Form der Mitteilung vor allen anderen bevorzugen, daß gerade die Frauen in der Kultur des Briefes soweit vorgeschritten sind, daß sie darin sogar einen Ersatz für die spezifisch männlichen Arten der Produktivität finden. Überhaupt begünstigt alles, was mit träumerischer Weichheit und Sensibilität, mit einer sentimentalen Empfindungsweise, mit dem Bedürfnis nach Illusionen zusammenhängt, die Entwicklung des Briefes im höchsten Maße, die denn auch im achtzehnten Jahrhundert und in der Romantik gipfelt. Tatkräftige Naturen hingegen, die sich in den Mittelpunkt der Realität stürzen, betrachten ihre Korrespondenz nicht als Selbstzweck, sie pflegen dieselbe auf das Notwendigste zu reduzieren.

Indessen, die durch den Brief geschaffene Distanz ist noch keineswegs die äußerste. Auch dieser Verkehr ist ja noch ein persönlicher, er bleibt von einem Ich auf ein Du gerichtet, er behält dialogischen Charakter. Bloß seine Form, die räumliche und zeitliche, hat sich verändert, und damit sein Tempo, das ein langsameres, gedehntes wurde.

Das Extrem hingegen ist erst dort erreicht, wo überhaupt jede Verbindungslinie zwischen beiden Seiten aufhört, wo der Dialog durch den monologischen Ausdruck ersetzt wird. Es gibt nämlich Menschen, mit denen wir uns, wenn ich so sagen darf, bloß in der

dritten Person beschäftigen können, bloß in einer ihrer realen Existenzform abgewandten Betrachtung, da jede direkte Berührung uns von ihnen abstoßen, uns mit ihnen entzweien müßte. Aus dieser Distanz können wir sie leidenschaftlich lieben, bewundern, vergöttern — jeder Versuch, die Distanz zu überwinden, ihnen nahe zu treten, würde unser Gefühl aber in Haß und Mißtrauen umkehren. Solche Antinomien und Dissonanzen des Empfindens können überaus quälend und verhängnisvoll werden. Sie spiegeln uns ein Glück vor, das sich nicht in Wirklichkeit umsetzen läßt, einen Besitz, der nicht zur Erfüllung reift. Ein starker Affekt äußert ja vor allem den Trieb der Gestaltung und Realisierung, er läßt sich nicht willkürlich eindämmen und auf Bedingungen einschränken, die seiner ursprünglichen Natur fremd sind. Jemand lieben und ihm dennoch, nicht aus äußeren, sondern aus inneren Gründen, fern bleiben müssen, birgt demnach für die Menschenseele stets den Stachel eines unerträglichen Widerspruches in sich. Ein solcher Zustand ist kein normaler und ursprünglicher, sondern zumeist das Resultat tiefer, unausgeglichener Konflikte. Der Gegensatz zweier Naturen ist dann so intensiv geworden, daß es zwischen ihnen zu keiner versöhnenden Gemeinschaft mehr kommen kann. Aber unter dieser Gegensätzlichkeit schlummern gleichwohl noch die starken Anziehungen, die sie einstmals zusammengeführt hatten und in ihnen auch jetzt den Wunsch nach einer neuen Annäherung nähren. Allerdings ein illusorischer Wunsch: denn wie die Trennung die verbindenden, einigenden Motive, so läßt jeder Versuch einer Verbindung wieder die tren-

nenden Motive aufklingen. Oder, wie wir es auch in gewollter Paradoxie formulieren können: in der Ferne fühlen sich solche Menschen unendlich nahe, in der Nähe unendlich ferne. Am häufigsten sind derartige Verhältnisse zwischen Mann und Frau. An irgendeinem tiefen Punkte sind beide verwachsen. Allein es streben beide trotzdem nach verschiedenen Richtungen auseinander. Wenn sie diesem Triebe nachgeben und an entgegengesetzte Stellen des Raumes fliehen, so wird sich nun wiederum das Bewußtsein hervordrängen, daß sie gleichwohl von einer unsichtbaren Macht zusammengehalten werden, daß ein äußerst dehnbares, elastisches, aber unzerreißbares Band sie verkettet, welches ihre vollständige Isolation nicht duldet und sie wohl von neuem zurücktreibt, ohne sie aber dauernd vereinigen zu können.

Auch die Umkehrung dieses Verhältnisses ist möglich und nicht einmal so selten: daß wir einen Menschen in Distanz hassen, während seine Gegenwart versöhnend oder doch so auf uns wirkt, daß sie nicht allein jede Äußerung unseres Hasses, sondern den letzteren selbst irgendwie bindet. Aus der Entfernung erscheinen uns die Züge, die uns ihm entfremden, in grotesker Vergrößerung und Verzerrung, in den grellsten, schreiendsten Farben — und wir schwelgen in der Vorstellung des Fremdartigen, Abstoßenden, während sie in der Nähe, entgegen den Gesetzen der optischen Perspektive, erstaunlich zusammenschrumpfen oder gar wie luftige Blasen einer erregten Einbildungskraft in nichts zerrinnen. Auch dieser Zustand kann zu schweren Verstimmungen des Gemütslebens führen. Denn der Haß ist wie die Liebe ein Affekt, der nach Gestaltung drängt, sich an seinem Objekt ausleben

möchte. Wir empfinden ein solches Verhalten leicht als Schwäche. Es ist, als stünden wir unter dem Banne des andern, als besäßen wir nicht Kraft genug, ihm gegenüber unsere Antipathien festzuhalten, als müßten wir erst darauf warten, allein zu sein, um ihn überzeugt und ehrlich hassen zu können. Denn nicht davon ist die Rede, ob wir die Entschlossenheit, die rücksichtslose Aufrichtigkeit finden, das auszusprechen, was wir empfinden; dies ist, in Anbetracht des hier aufgeworfenen Problems, erst eine Frage zweiten und dritten Ranges. Sondern einzig und allein darauf kommt es an, ob unser Gefühl, in sich selbst betrachtet, abgesehen von jeder Möglichkeit der Mitteilung eindeutig und geradlinig genug ist, um durch einen Einfluß von außen nicht aus der Bahn gelenkt und in die entgegengesetzte Richtung gedrängt zu werden.

Eine Spielart und zugleich ein Extrem dieses Verhaltens, an dem seine dämonischen Hintergründe sichtbar werden, bietet der Plebejer dar. Der Plebejer nämlich ist der Mensch, der voll des Hasses gegen die Mitwelt ist, der mit Haß gegen alles Menschliche geladen ist, und dennoch so vollkommen durch den Willen der andern gebunden wird, daß der Affekt keinen Raum zur Entfaltung gewinnt. Wiederum spreche ich hier nicht von der sichtbaren Außenseite des Hasses, nicht davon, daß der Plebejer nicht den edlen Mut findet, offen Farbe zu bekennen: sondern von dem inneren Plebejer spreche ich, in dem das Gefühl selbst — und nicht erst seine Äußerung — durch die Macht der fremden Person gefälscht und gebrochen wird. Denn man kann den Plebejer auch als denjenigen definieren, der durch

die bloße Gegenwart des Mitmenschen völlig in Fessel geschlagen und zu Dingen veranlaßt wird, die seiner innersten Natur und Absicht entgegengesetzt sind. Wenn ich es als die allgemeinste Eigenschaft des Menschen hinstellte, daß er durch die bloße Berührung mit anderen eine leise Änderung seines Wesens erfährt, so wird dieser Zustand im Plebejer zur Krise. Er unterwirft sich, unfreiwillig, aber durch den Machtspruch seiner Instinkte bestimmt, der fremden Persönlichkeit, er unterwirft sich ihr auch dann, und dann am meisten, wenn er äußerlich gegen sie Stellung nimmt. Es handelt sich aber, wie wir hier wieder sehen, um ein viel tieferes Problem als das der Aufrichtigkeit.

Der Plebejer ist eben dadurch bezeichnet, daß er zuinnerst jedem Menschen recht gibt und damit Macht über sich einräumt[1]). Und nun die unheimliche Kehrseite des Phänomens. Im selben Maße, in dem der Plebejer sich durch die Gegenwart des andern in seinem Empfinden gebunden sieht, wächst sein Bedürfnis, sich an ihm freizuhalten, wächst gleichsam durch den Druck von außen die latente Spannkraft seines Hasses. Aber dieser Haß bedarf der räumlichen Abschließung, um ans Licht des Tages treten zu können. Der Plebejer entweicht in die Einsamkeit, um ungestört und intensiv hassen zu können; um so intensiver, als er damit zugleich für die Hemmung seines Willens Rache nehmen will. Ich habe einen Menschen gekannt, der, wiewohl von ingrimmiger Feindseligkeit gegen alle ergriffen, doch in ihrer Gesellschaft

[1]) Dazu Ewald „Gründe und Abgründe" I. 193.

nicht anders als überaus devot und unterwürfig erscheinen konnte. Und zwar keineswegs aus Berechnung und täuschender Arglist, sondern aus jenem inneren Zwange heraus, von dem ich so ausführlich gesprochen habe. Kaum hatte man ihn im Rücken, so erfolgten — gedruckt oder ungedruckt — die perfidesten und schändlichsten Angriffe, oft, ohne daß irgendein Anlaß vorlag. Man hielt ihn demzufolge für einen gefährlichen Verbrecher oder für einen Irrsinnigen. Die Mischung von feiger Scheu und brutaler Gehässigkeit ließ sich, wie es schien, bloß auf diesem Wege erklären. Und dennoch ist der Schlüssel anderswo zu suchen. Man darf nicht vergessen, daß dieser Mensch als ein Erzplebejer von der unersättlichen Begierde gepeinigt wurde, sich an der Mitwelt dafür zu rächen, daß sie seinen Willen bewältigte und band — völlig ohne Rücksicht darauf, daß solche Wirkung gar nicht beabsichtigt war, sondern sich durch sein Wesen von selbst ergab. Ja, im tiefsten Grunde rächte er sich wie jeder Plebejer an seinem eigenen Ich, an seiner sklavenhaften Schwäche und Gleichgewichtslosigkeit.

### 3.

Aber ich will nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren. Solchen Menschen gegenüber, die wir nicht restlos lieben noch hassen können, sondern bloß aus bestimmten Perspektiven, haben wir das mystische Gefühl, daß es einer anderen Daseinsform bedürfte, um zwischen uns und ihnen alle Zweideutigkeiten und Dissonanzen zu überwinden, daß wir erst auf einer höheren Ebene des Seins mit ihnen vollkommen zur Deckung gelangen

könnten. Sicherlich ist dieser dunkel oder klarer erfaßte Eindruck zumal in der erotischen Sphäre, wo das Verlangen nach unbedingter Erfüllung ein so mächtiges ist, eines der stärksten Motive für unser Bedürfnis, die Linie des Lebens über den Tod hinaus zu verlängern und die Lösung der vielen Dunkelheiten und Fragwürdigkeiten des Schicksals in metaphysische Dimensionen zu verlegen.

Ich habe bisher von den seltsamen Mischungsformen des Hasses und der Liebe gesprochen: nunmehr möchte ich mit einigen Worten den Übergang aus dem einen Affekt in den andern berühren. Man hört zuweilen die Meinung aussprechen, es sei leichter, die Liebe mit dem Hasse als den Haß mit der Liebe zu vertauschen. Innerhalb bestimmter Grenzen mag das richtig sein. Darüber hinaus aber, wo die seelischen Schwingungen mit erhöhter Intensität einsetzen, trifft es sicherlich nicht mehr zu, und am wenigsten bei weicheren, sensiblen Naturen, die große Schwankungen des Gefühls nicht zu ertragen vermögen. So schwer es auch ist, tiefwurzelnde Antipathien und Vorurteile abzulegen, es ist solchen Naturen weit schwerer, beinahe unmöglich, dort zu hassen, wo sie einmal geliebt haben. Und das hat seinen guten Grund. Einen Menschen, den ich nicht leiden mag, schließe ich aus meiner inneren Sphäre aus; ich ziehe gleichsam einen Kreis um meine Individualität, in den er nicht eintreten darf. Er berührt ihn nicht einmal wie die Tangente an einem einzigen Punkte. Eben deshalb aber, weil hier noch gar keine Berührung bestanden, weil die Abneigung eine ursprüngliche und nicht etwa die Folge schmerzlicher Enttäuschung, ist es möglich, daß

sich die Distanz von selbst verringert, daß der leere Raum zwischen uns einmal durch eine unerwartete Wendung ausgefüllt wird. Es ist nichts so Seltenes, daß Menschen, die einander anfänglich fremd und feindselig gegenübergestanden hatten, später die besten Freunde werden. Dort wo der Haß nicht schon die Folge einer intimeren Berührung ist, sondern eher der Fremdheit entspricht, ist der Übergang in den entgegengesetzten Affekt weniger schwer, weil er eigentlich keine Umkehrung und Verleugnung des ursprünglichen Gefühls voraussetzt und deshalb die Gründe der Seele nicht so tief aufwühlt.

Anders verhält es sich dort, wo die Liebe den Ausgangspunkt bildet. Von einem Menschen, den ich liebe, verharre ich nicht in spröder Absonderung, ich fühle mich mit ihm sogar eins, denn je intensiver ich ihn liebe, um so mehr von meinem Ich lege ich in das seinige hinein. Das Geheimnis der Liebe ist ja diese seltsame Durchdringung zweier ganz entgegengesetzter Tendenzen. Lieben heißt, sich an einen andern hingeben, in ihm versinken, in ihm restlos aufgehen: und es heißt zugleich, sich im andern wiederfinden, sich in ihm aufbewahren und verewigen. Selbstverneinung und Selbstbejahung verflechten sich hier in einer kaum entwirrbaren Weise. Das ist aber kein mechanischer Vorgang der Übertragung, der sich auf rein mechanischem Wege wieder rückgängig machen ließe. Es ist vielmehr ein organischer Akt innerer Durchdringung. Dasjenige von meinem Ich, das ich in die geliebte Person hineingelegt habe, ist keinem Depositum zu vergleichen, welches ich, wo es sich nicht mehr ausgiebig verzinst, auf Grund einer raschen Entschließung zurückziehen

kann. Es hat sich, wenn von wirklicher Liebe die Rede sein darf, so tief mit all seinen Wurzelfasern in den Boden der andern Individualität eingesenkt, daß es eines Griffes von übermenschlicher Kraft bedürfte, um es wieder unversehrt und heil ans Tageslicht emporzuheben und in die eigene Einsamkeit zu verschließen. Jede Liebe, zumal jede unglückliche Liebe, kostet uns ein Stück von unserem Ich, ja sie kann uns, wenn wir uns ohne Reserve und verschwiegenen Vorbehalt der Leidenschaft überließen, unser ganzes Ich kosten. Der Selbstmord aus unglücklicher Liebe, den bloß diejenigen belächelnswert finden, die seine letzten Voraussetzungen nicht verstehen, ist deshalb oft gar nichts andres als das bloße Sichtbarwerden der furchtbaren Tatsache, daß man sein Ich an denjenigen verloren hat, dem man es anvertraute, daß man deshalb schon tot war, bevor man sich mordete. Wer viel liebte, wer seine Neigung nach ihrem Abdorren zu erneuern vermochte, der beweist damit einen großen Überschuß an Vitalität und psychischer Kraft, oder er beweist, daß es ihm in keinem Falle innerlich ernst war, daß er niemals sein wahres Ich zum Pfand setzte, daß er nicht mehr als sinnliche Befriedigung suchte.

Daher rührt es, daß wir auch dort, wo wir bitter enttäuscht wurden, uns noch künstlich in Illusionen einspinnen und der geliebten Person einen Wert verleihen, dessen sie sich längst als bar erwiesen hat. Im Grunde ist es unser eigener Wert, den wir dann *in ihr* festhalten und bewahren wollen. Wir ehren sie, ähnlich wie der Gläubige das Gotteshaus, nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern als ein Gefäß, das einen Teil

von unsrem Ich oder unser ganzes ungeteiltes Ich umschließt und das darum keinen Schaden nehmen darf.

Noch besser wird man all dies begreifen, wenn man darüber zur Klarheit kommt, daß wir nicht allein von der Vergangenheit in die Zukunft, sondern, wie ich schon sagte, auch in umgekehrter Richtung, von der Zukunft in die Vergangenheit leben. Es läßt sich, zum mindesten in der Auffassung und Bewertung der Erlebnisse keine absolute Schranke zwischen dem, was jetzt ist, und dem, was einmal war, aufrichten. Wenn wir uns in einer Stunde der tiefsten Leidenschaft und des reinsten Vertrauens rückhaltlos verschenkt haben und hinterdrein gewahr werden, daß wir uns zwar nicht in unseren Gefühlen, wohl aber in dem Menschen geirrt haben, dem wir sie preisgaben, dann läßt es sich nicht verhindern, daß auch die Vergangenheit, und gerade an den schicksalsschwersten Punkten, von dem Lichte der gegenwärtigen Erkenntnis überflutet wird, daß wir sie mit rückwärts gewandtem Auge anders, entstellt und in höhnender Verzerrung sehen. Vergebens nehmen wir die Zuflucht zu unserem kalten Verstande, der sorgsam zwischen dem Gestern und dem Heute unterscheidet und uns darüber belehrt, daß der Irrtum unsern Glauben erst nachträglich widerlegte, nicht aber sein ursprüngliches Vorhandensein aufhebt. Es ist umsonst: im Gemüte bewährt die Erkenntnis, die sich der Augenblick entringt, ganz im Gegensatz zu den Gesetzen des logischen Intellekts und der Jurisprudenz rückwirkende Kraft. Daß wir uns in dem Menschen täuschten, dem wir uns hingaben, dieses Faktum wird von uns nicht, wie es doch die Logik des ge-

sunden Menschenverstandes fordert, auf den Augenblick beschränkt, in dem es sich vollzog, in dem der Irrtum offenkundig wurde, sondern in die entscheidende Stunde der Vergangenheit zurückverlegt. Wenn wir damals auch noch so ehrlich und überzeugt waren, jetzt erscheint es uns, daß unsere Hingabe Entweihung war, daß wir uns nicht verschenkt, sondern weggeworfen haben. Es ist ein seltsames Spiel perspektivischer Verschiebung, das sich hier offenbart und zugleich von der hohen Macht der Perspektive im seelischen Leben zeugt[1]).

Begreiflicherweise haben diese Ausführungen noch mehr Beziehungen auf das weibliche Geschlecht als auf das männliche, da die erotische Empfindlichkeit des Weibes eine größere ist. Manch verschwiegenes Frauenschicksal findet auf diesem Wege und bloß auf diesem Wege seine Lösung. Daß eine Frau von einem ihrer unwürdigen Manne nicht lassen will, darf man nicht immer auf Trägheit oder gar auf Verderbtheit der Instinkte zurückführen, sondern auf jene perspektivische Rückwirkung der Gegenwart in die Vergangenheit. Die einmalige Hingabe besitzt für die Frau den Charakter des Unwiderruf-

---

[1]) Die Macht der Perspektive im menschlichen Seelenleben ist so groß, daß ohne sie die Entwicklung der Schicksale gar nicht verstanden werden kann. Eine ungeheure Wandlung — im positiven oder negativen Sinne — wird oft dadurch hervorgerufen, daß man etwas nicht anders tut, sondern, da seine Realität schon allseitig geschlossen ist, bloß anders schaut. Gerade hier treten die intimsten Feinheiten des Seelischen zutage und eine wirkliche Psychologie muß vor allem die Wirkung der Perspektive, als deren Entdecker wohl Nietzsche zu betrachten ist, ins Auge fassen.

lichen. Wenn sie nun der Überzeugung ihre Seele öffnet, daß der Mann ihrer Wahl ein niedriger und gewöhnlicher Mensch ist, so wendet sich auch diese Überzeugung in die Vergangenheit und läßt rückfärbend die einstige Hingabe als Prostituierung erscheinen. Um in ihren eignen Augen nicht zur Dirne zu werden — so allerdings, daß dies Werden vom Präsens ins Perfektum verlegt ist — um der Vergangenheit recht zu geben, täuscht sich manche Frau künstlich über die Bedeutung des Geliebten und verleiht ihm aus eigenem einen Wert, der ihm nicht zukommt. Diese Wertübertragung ist, strenge genommen, ein bloß symbolischer Vorgang. Es spiegelt sich hier in dem Werte, der entgegen dem Zeugnis der Wirklichkeit dem andern Menschen verliehen wird, lediglich das Bedürfnis und das Pathos des Eigenwertes wieder.

4.

Aber wir müssen die Analyse noch tiefer eindringen lassen. Die Differenzierung, von der ich als einem Hebel der Entwicklung und Verfeinerung der menschlichen Verhältnisse gesprochen habe, bemächtigt sich nicht bloß der Peripherie, sie ergreift nicht bloß einzelne Schichten der Persönlichkeit, sie erstreckt sich bis in ihre innersten Wurzeln. Sie gibt sich vor allem und am tiefsten in dem Phänomen kund, welches ich hier schon berührt habe: daß *jeder Mensch jedem anderen* gegenüber ein *anderer* ist. Und zwar, wie ich betone: ein anderer *ist* und nicht bloß als ein solcher erscheint, ein solcher zu sein vorgibt. Nicht von den klugen Schauspielern des Lebens spreche ich hier, die in alle kleinen und großen Situationen

den Instinkt oder das volle Bewußtsein der Rolle hinübernehmen. Nicht von willkürlicher Maskierung und Verstellungskunst, sondern von jenen unwillkürlichen, elementaren Metamorphosen, die sich im Zentrum der Individualität, im Ich, abspielen, wenn es mit einem zweiten Ich in Berührung tritt. Und je inniger die Berührung ist, um so intensiver wird sich das Ich in eine ganz bestimmte Richtung einstellen. Eine flüchtige Bekanntschaft, ein oberflächliches Beisammensein löst in uns keine stärkeren und nachhaltigen Reaktionen aus; es äußert sich in Schwebungen der Stimmung, der Gebärde, die uns oft gar nicht deutlich bewußt werden. Wo wir aber Menschen gegenüberstehen, die uns, denen wir viel bedeuten, da ist die Reaktion, die Selbsteinstellung des Ich eine weit lebhaftere und tiefere. Ich betone aber, es ist nicht bloß die äußere Erscheinungsform, die davon ergriffen wird, nicht bloß die Art, in der wir auf die Mitwelt w i r k e n, sondern wir selbst nehmen teil an dieser Wirkung, wir erleben uns selbst verschieden, wenn wir verschiedenen Personen nahe treten. Und, wie gesagt, nicht allein der Stimmungston, die Färbung der Laune verändert sich — als ob damit das banale Faktum gemeint wäre, daß wir in der Gesellschaft des einen zur Traurigkeit, in der des anderen zur Heiterkeit disponiert sind —, sondern ein jenseits von allen einzelnen Gefühlen und Stimmungen gelegenes Verhalten ist es, das ich im Auge habe. Es gibt nämlich einen tiefsten Punkt des Persönlichen in uns, den das Senkblei der Selbstbeobachtung kaum erreicht, und von dem aus gleichwohl unser Erleben dirigiert und bestimmt wird: und

an diesem tiefsten Punkte, dem eigentlichen Punkte des Ich, geht jene Verschiebung und Metamorphose vor sich, von der soeben die Rede war. Nicht daß wir den einzelnen Personen bloß wechselnde Seiten unseres Wesens zuwenden, sondern unser Wesen selbst wechselt, indem es sich von einem zum andern wendet. In Anbetracht der Einheit und Unteilbarkeit des Ich ist dies beinahe ein Mysterium. Aber jene Einheit ist eben eine ewige Voraussetzung und ein ewiges Ziel. Wiewohl wir sie immer als die Grundlage unseres Daseins spüren, um so intensiver spüren, je mehr wir den Blick nach innen richten, wird sie uns niemals zur vollen, greifbaren Wirklichkeit. Unser Selbstbewußtsein umfaßt immer ein Vielfaches, oft genug Zwiespältiges und Widerspruchsvolles. Allerdings ist es gerade diese Fülle, die dem Leben seinen Reiz gibt, da sie unablässig neue Triebkräfte in ihm weckt. Wären wir stets ganz dieselben, wären wir es allen Menschen gegenüber, mit denen uns das Schicksal zusammenführt, eine triste Monotonie und Einförmigkeit, eine Dürftigkeit des Innenlebens wäre die unausbleibliche Folge. Es gibt zweifellos Individuen, die sich diesem Zustande nähern: und das sind festgefügte, eindeutige Charaktere, die sich durch Konsequenz und Ebenmaß auszeichnen, dennoch aber wenig Anziehungskraft üben, weil ihnen das Interessante, Faszinierende abgeht. Andererseits birgt die Vielfältigkeit und Vieldeutigkeit für ihre Träger auch eine unleugbare Gefahr; die, sich zu zersplittern und zu verlieren, insbesondere, von fremden Einflüssen aufgerieben und erdrückt zu werden. Wenn jemand besonders empfindlich auf

die Mitwelt reagiert, dann wird er sozusagen schwer zu sich selbst kommen, schwer den eigenen Mittelpunkt gewinnen, er wird des stabilen Gleichgewichts entbehren und schließlich von einem Schwindel erfaßt werden, der ihn zu der bangen Frage drängt: Habe ich überhaupt noch ein Ich? Bin ich mehr als eine bloße Funktion anderer Persönlichkeiten? Der Akzent dieser Frage ist ein furchtbarer. Sie kann, wenn nicht in den Tiefen der Seele ein unversiegbarer Fond von Selbstvertrauen lebt, zum Selbstmord und Wahnsinn führen.

Von hier aus gewinnen wir erst den tiefsten Einblick in dasjenige, was ich im engeren Sinne den Rhythmus der Beziehungen, zumal der Sympathien nennen möchte. Das Verhältnis zweier Menschen kann, wo man sich über die vulgäre Betrachtungsweise des Alltags erhebt, gar nicht an demjenigen gemessen werden, was im einzelnen zwischen ihnen vorgeht, was der eine dem andern tut, wie der eine vom andern spricht, wie er über ihn denkt, sondern an dem, was sie einander *sind*, wie sich das Ich des einen im andern darstellt, an dieser absoluten Totalität und Einheit des Seins, die eine weitere Teilung nicht zuläßt. Ob jemand mein Freund oder mein Feind ist, das hängt im tiefsten Grunde gar nicht davon ab, ob er für mich oder gegen mich gestimmt ist. Sondern davon hängt es ab, mit welchen Augen er mich überhaupt betrachtet, was er in mir sieht, wie sich der innerste Punkt meiner Individualität in seiner Seele spiegelt, was für eine Transformation mein Ich erfährt, indem es ihm zum Du wird. Erst indem das Lot der psychologischen Betrachtung diese Tiefen menschlicher Beziehungen er-

mißt, vermögen wir den letzten Motiven gerecht zu werden, von denen das Verhältnis zweier Menschen bestimmt wird. Erst damit vermögen wir auch die innerste Moral dieses Verhältnisses zu verstehen, die sich dem Maßstab der Durchschnittsnorm unbedingt entzieht. Wir lernen zum Beispiel begreifen, daß für edle und vornehme Naturen, denen Härte und Rücksichtslosigkeit fremd sind, ein Augenblick kommen kann, in dem sie sich von ihrem besten Freunde für lange, unter Umständen für immer losreißen müssen, in dem die Trennung, so grausam sie aussehen mag, nicht bloß ihr Recht ist, sondern ihnen sogar zur Pflicht wird. Sie fühlen, daß sie für diesen Menschen etwas ganz Bestimmtes sind und bleiben, daß er sie stets mit seinen Augen sehen, in seiner Weise empfinden wird. Dadurch wird ihr Verhältnis zu ihm verfälscht und entwertet; aber noch mehr: es erweist sich als ein schweres Hemmnis ihrer eignen Entwicklung. Dasjenige, was jemand für einen andern ist, läßt sich ja, wie wir früher sahen, von dem nicht loslösen, was er sich selbst bedeutet, was er in sich selbst findet, wenn er in das Schweigen seiner Seele horcht. Der Eindruck, den wir auf unsre Mitmenschen ausüben, reflektiert sich in uns und übt eine suggestive Macht auf uns aus, der wir uns schwer entziehen. So kann das Bewußtsein, für einen Verbrecher gehalten zu werden, und gerade von denen, die ihm viel bedeuten, jemand zum Verbrecher machen oder wenigstens mit der erschütternden Überzeugung erfüllen, daß er es schon ist. Dasjenige, was ein mir wertvoller Mensch von mir hält, spielt im Psychischen eine ähnliche Rolle wie im Körperlichen das Spiegelbild. Es ver-

stärkt bestimmte Züge meines Wesens, es lockt sie gleichsam aus der Verborgenheit hervor: und zwar eben jene Züge, die der andre für mein wahres Ich hält, — wobei es sich, wie leicht einzusehen, wiederum weniger um reale Zusammenhänge, als um die Macht der Perspektive handelt. Daher rührt es denn auch, daß wir einen Menschen, einfach indem wir standhaft und unentwegt an ihn glauben, vor dem innern Verderben retten können. Wir binden in ihm damit gleichsam alles Negative, Zerstörende und befreien die positiven, produktiven Energien, wir geben ihm zwar nicht von außen her ein künstliches Gleichgewicht, was zwecklos wäre, wohl aber bewirken wir durch unsern Glauben, daß in ihm zur vollen Entfaltung gelangt, was ihm innerlich einen Halt zu geben vermag. Es ist gleichsam ein selektives Prinzip, das hier zur Anwendung kommt. Schließlich trägt jeder in sich unendlich vieles, wenn auch lediglich als latente, schwebende Möglichkeit. Was davon ausgelesen wird und zur Wirklichkeit reift, darüber entscheidet wenigstens zum Teile der Eindruck, den eine Persönlichkeit auf die Mitmenschen übt. Alles Hassen und Lieben hat seinen tiefsten Grund in dieser Abhängigkeit, die zugleich die metaphysische Wurzel des Gesellschaftsphänomens ist. Wir fühlen, daß wir dasjenige, was wir im Tiefsten sind, was wir im Tiefsten sein wollen, sein sollen, nicht durch uns allein sein können, daß wir hierzu des Mitmenschen bedürfen, in dem wir uns erst zur wahren Vollendung unseres eingeborenen Wesens erheben. Und wir lieben oder hassen ihn, je nachdem er uns darin fördert oder hemmt: freilich — und hier liegt der Fußpunkt meiner Be-

trachtung — nicht durch das, *was er uns tut*, sondern durch das, *was wir ihm sind*. Denn, um es zu wiederholen, um ein Prinzip der Auslese handelt es sich, nicht um ein Prinzip der Schöpfung. Keine noch so innige Liebe ist imstande, aus einem Menschen etwas zu machen, was nicht irgendwie in ihm lebendig ist, wenn auch verschüttet, versprengt, mit Fremdstoff durchsetzt. Bloß vorübergehend und zum Scheine kann sie solch einen verderbten und nichtswürdigen Menschen veredeln; früher oder später wird er, der Schwerkraft seines Wesens gehorchend, in die alte, ursprüngliche Daseinsform zurückfallen. Wohl aber kann die Liebe frei machen und ans Licht des Tages emporheben, was wenigstens in keimender Form schon da ist, und sich, sei es auch noch so dunkel und dämmerhaft, nach Gestaltung sehnt. Das Mysterium des Christentums hat uns dies offenbar gemacht. Christus war von jeher in allen Menschen, bevor er auf Erden erschien und sich ihnen verkündete. Aber erst durch seine Verkündigung wurden die Menschen Christen; denn erst jetzt, durch die Gegenwart des Heilands und sein erlösendes Lichtwort wurde in ihnen zur Wirklichkeit, was bisher als dumpfer Trieb in ihnen geschlummert hatte.

Ich habe gesagt, daß die wahren ethischen Maßstäbe bloß aus diesen Tiefen der wechselseitigen Beziehungen geschöpft werden können. Der Pflichtbegriff, wie er zumeist interpretiert wird, haftet an der Oberfläche. Wie kann jemand mir eine Wohltat erweisen, wenn dies „Ich", dem er sie erweist, für ihn etwas ist, das meinem innersten Sein, meinem innersten Seinswillen widerstreitet? Dann erweist er sie ja gar nicht mir,

sondern meinem Gegenteil, meinem Widerspiel, oder, was noch schlimmer, der ärgsten Möglichkeit, die in mir ruht. Oder angenommen selbst, er habe sie mir erwiesen, so hat er eben zweierlei an mir geübt, wovon das letztere den Ausschlag gibt, eine kleine Wohltat und ein großes Verbrechen. Denn, wenn ich all das bisher Gesagte nochmals zusammenfasse, so kann man wohl kein schwereres Verbrechen an einem Menschen begehn als indem man sein inneres Wesen verfälscht, freilich nicht erst dadurch, daß man ihn zu etwas anderem machen will, sondern daß man ihn anders, schlechter, in kleineren Dimensionen *sieht*, als er ist[1]). Ebenso, wie wir umgekehrt jemandem unsere Liebe dadurch bezeugen, daß wir ihn so sehn, so erleben, wie er sein müßte, wenn er zur Vollkommenheit seiner Individualität aufsteigen könnte, wenn wir gleichsam den absoluten Kristallisationspunkt seines Ich erfassen: erst in zweiter, dritter und vierter Linie kommt dasjenige, was im Verein mit dem ersten notwendig, was ohne das erste hohl und leer ist, Zärtlichkeit und hilfbereite Güte. Es gibt demzufolge kein untrügliches Maß der Liebe an Taten, Worten, nicht einmal an warmen Empfindungen. Und man hat kein Recht, jemand aus dem Grunde undankbar zu nennen, weil er sich demjenigen entzieht, der ihn mit Wohltaten und Beweisen seiner Sympathie überhäuft; wofern es nämlich eben am Wichtigsten mangelt, an dem Eingestelltsein des zweiten auf das erste Ich gerade im Zentrum

[1]) Was man über die Macht des bösen Blickes sagt, ist eine bloße Veräußerlichung desselben Phänomens.

der Persönlichkeit. Denn nochmals: Einen lieben, heißt, durch die äußere Hülle hindurchblickend, seine größte Möglichkeit vorwegnehmen, ihn in der superlativen Vollendung seines Wesens erleben.

Es erscheint daher, wenn ich auf diesen Punkt wieder zurückgehe, völlig begreiflich, daß jemand, der eine gründliche Wandlung erlebt hat, sich seinen früheren Freunden zu entziehen trachtet. Nicht darum, weil er in ihnen keine Resonanz mehr findet, weil sie ihn nicht mehr verstehen und daher auch nicht mehr fördern können — denn solches wäre egoistisch, wenn auch im höheren Sinne — sondern weil er in ihnen als derselbe fortlebt, der er einmal war, weil ihm aus jedem ihrer Worte, aus jedem Blick, aus jeder Geste, aus der Art vor allem, in der sie seinen Namen nennen, das höhnende Bild der Vergangenheit entgegenstarrt. Es sind im Grunde genommen nicht die Freunde, es ist sein altes Ich, vor dem er die Flucht ergreift. Wer ihn einen rücksichtslosen Egoisten schilt, der sieht nicht, daß seine äußere Härte bloß ein Reflex der härtesten Selbstzucht ist. Er leidet darunter am meisten, aber er muß dies Leiden auf sich nehmen, um seiner Aufgabe gerecht zu werden: der idealen Gestaltung des Lebens und der Persönlichkeit.

## X. Das Ideal der Vornehmheit.

Während in früheren Zeiten zumeist die gegenständlichen Lebensinhalte es waren, von denen der Wert des Daseins in Abhängigkeit stand, ist der Gegenwart die Form des Lebens zum Problem geworden. Weniger um die knappe, eindeutige Bestimmung des Zieles als um die Bewegung und ihren Rhythmus kreist das Interesse der modernen Menschheit. Die ursprüngliche Frage danach, was des Erlebens wert sei, ist mehr und mehr in die Frage übergegangen, wie etwas gelebt werden müsse, damit es seine innere Rechtfertigung finde.

Das bedingt nicht zuletzt den Unterschied unserer Kultur von vergangenen Kulturen. Ehedem strebte man nach dem Glücke, nach sinnlicher Vollkommenheit und äußerer Machtfülle, oder man trachtete nach Tugend, Gerechtigkeit, Weisheit, nach sinnlichen oder nach übersinnlichen Dingen: immer aber nach bestimmten Dingen, unter Ausschließung der andern. In der Antike überwog das Interesse an der Erscheinungswelt, bis der Platonismus, der das Reich der transzendenten, ewigen Ideen erschloß, die große Wendung vorbereitete. Diese vollzog sich im christlichen Mittelalter. Hinter der Sehnsucht, mit dem göttlichen Wesen in einem Akte reinster Schau zusammenzufließen, verschwand die Lust am Diesseits. Das Leben war

gerade mit Rücksicht auf die von ihm umspannten Inhalte halbiert worden: die eine Hälfte, die sinnliche Sphäre des Truges und der Sünde, wurde ausgeschieden, und bloß die zweite, die des göttlichen Glaubens, verharrte in glanzvoller Majestät. Jahrhunderte standen unter ihrem Zeichen, bis es im Scheine eines neuen Morgenrots zu erblassen begann. Gegen das mittelalterliche Prinzip der Askese erhob sich die Renaissance, die das wahre Leben in der intensivsten Umklammerung der Wirklichkeit, in einem innigen Durchdrungensein vom Hauche des Naturgefühls erblickte. Eroberer und Entdecker durchquerten den Erdball und offenbarten die Unendlichkeit des Sternenhimmels. Die Körperwelt, lange genug als Quell des Übels und der Sünde verachtet, wurde von dem Bann befreit, der auf ihr gelastet hatte, denn es dämmerte die große Erkenntnis herauf, daß sie als das Gefäß des Geistes an seinem Werte teilnimmt. Die Erforschung der Naturgesetze beleuchtete den neuen Pfad, auf dem sich das menschliche Schaffen in aufsteigender Linie bewegte. Seine einzelnen Stadien erscheinen durch das Aufblühen der Kunst, zumal des plastischen, gestaltenden Triebes, durch den modernen Staatgedanken und die soziale Idee, durch die Entwicklung der Technik bezeichnet. Aber auch das übersinnliche, religiöse Interesse war dadurch nicht verdrängt worden. Denn das Universum der Renaissance schloß beide Sphären in sich, Innenwelt und Außenwelt, das Reich der Natur und das Reich des Geistes. Luther und die großen deutschen Mystiker sind nicht weniger Renaissancemenschen als Leonardo und Galilei. Aber im Laufe der Zeit sollte das

Gleichgewicht wieder tief erschüttert werden. Die Mittel und Werkzeuge der Kultur wurden Herr über den Menschen und begannen den ursprünglichen Zweck zu verdunkeln. Industrialismus und Kapitalismus, durch die Riesenschritte der Technik zu rascher Blüte entfaltet, rissen die Menschheit in einen stürmischen Wirbel der äußeren Produktion, der ihr die Selbstbesinnung zu rauben schien. Die Gesellschaft drohte sich aus einem organischen Gebilde in einen ungeheuren Mechanismus zu verwandeln, innerhalb dessen das Individuum keine größere Selbständigkeit genießt als ein winziges Triebrad einer ungeheueren Maschine [1]).

Und dagegen mußte das persönliche Empfinden sich schließlich zur Wehr setzen. Aus seiner Bahn gelenkt, wurde das Leben sich selber zum Problem und gebar aus seinen Tiefen die große Frage nach dem Sinn und Zweck, nach der Rechtfertigung der eignen Form, eine Frage, die schon im achtzehnten Jahrhundert häufig aufgeworfen, im neunzehnten durch Schopenhauer und Nietzsche zu einer bislang unerreichten Höhe emporgetragen wurde. Die Antwort Schopenhauers war bekanntlich der Pessimismus. Die Wurzel aller Dinge ist ein leidvoller, unerlöster Wille, und darum gibt es keine Möglichkeit, das Leben zu bejahen. Nietzsche übernahm die pessimistischen Voraussetzungen, wies aber die pessimistischen Konsequenzen zurück. Wenn das Leiden auch vom Dasein nicht zu trennen ist, es gibt dennoch eine Art, letzteres in sich auf-

[1]) Dazu vgl. Einleitung.

zunehmen, die sich als Weltbejahung darstellt. Man sieht, das Gewicht der Frage wird immer deutlicher aus dem Was in das Wie verlegt. Wir fühlen, daß die Erscheinungswelt in der Fülle ihrer Gestalten eine zu große Macht besitzt, als daß wir uns ihr entziehen könnten, daß die Flucht, die Verneinung nicht das richtige Mittel ist, ihrer innerlich Herr zu werden. Es kommt nicht darauf an, im Sinne der mittelalterlichen Weltanschauung sich vor dieser Inhaltsfülle zu verschließen, sondern auf den heroischen Versuch, das moderne Dasein in seiner ganzen Vieldeutigkeit und Fragwürdigkeit hinzunehmen und ihm aus Eigenem eine Form zu schenken, die zugleich eine Form der Erlösung und Befreiung repräsentiert. Die Forderung Rousseaus: Rückkehr zur Natur ist deswegen trotz der ungeheuren Resonanz, die sie anfangs gefunden, schließlich wirkungslos verhallt. Der Mensch, dessen erstes auszeichnendes Merkmal die Erinnerung ist, die Fähigkeit, Vergangenes aufzubewahren und zu organischen Gebilden zu verdichten, kann nicht durch Vergessen selig werden, nicht dadurch, daß er zu einem längst überwundenen Stadium wieder zurückkehrt, als ob alles, was zwischen diesem und der Gegenwart gelegen ist, spurlos aus seinem Geiste gelöscht wäre, sondern bloß durch die Hingabe an das Gegenwärtige, durch die Erfüllung der Aufgaben, welche die Realität an ihn stellt. Deshalb ist auch die romantische Sehnsucht nach der blauen Blume, nach einem Wunderlande, in dem die kühnsten Phantasien zur Erfüllung reifen, nach einem imaginären Brennpunkte aller Wünsche, deshalb ist diese nach rückwärts gewendete Sehn-

sucht, die sich zuletzt dem Drang ihrer Zeit verständnislos verschloß, eines stillen Todes gestorben; sie ist zu den Gespenstern hinabgestiegen, welche sie gewaltsam heraufbeschwören wollte. Ebenso ist Schopenhauer, so sehr sein Pessimismus uns noch im Blute liegt, durch sein kaltes Unverständnis der praktischen, historischen Wirklichkeit unzeitgemäß geworden. Und was Tolstoi, den Asketen und Sektierer angeht, so ist bei aller Konsequenz und großzügigen Energie seiner Weltanschauung dennoch nicht zu verkennen, wie wenig sie in unserer Empfindungsweise wurzelt, wie wenig sie mit der ganzen Richtung unseres Lebens zur Deckung gebracht werden kann. Wir fühlen, der Weg zur Erlösung und Überwindung, der Weg nach oben, führt mitten durch das sinnliche Leben, nicht an ihm vorbei. Denn wie könnte jemand zeigen, daß er einem andern überlegen ist, ohne sich in unmittelbarer Berührung mit ihm gemessen zu haben? Aus dieser unabweislichen Einsicht strömt die neue Weltanschauung, über die ich im folgenden sprechen will. Nicht dadurch kann der Mensch seine Seele und ihre idealen Güter bewahren, daß er sie den Inhalten der äußeren Welt entgegensetzt, sie von ihnen abschnürt, sondern so, daß er sie gänzlich von ihnen durchdrungen werden läßt und dennoch ihre Eigenart und Selbständigkeit erhält, daß er in der größten Nähe gleichwohl die Distanz wahrt. Einer solchen Auffassung entspricht das Ideal der Vornehmheit. Denn wenn der vornehme Mensch schon in der Sphäre des Alltags dadurch charakterisiert erscheint, daß er Dinge und Menschen an sich herankommen läßt, daß er sich nicht vor ihnen abschließt und

in hochmütiger Isolation verharrt wie der arrogante Emporkömmling, daß er im Verkehr mit ihnen freundlich, zuvorkommend, herzlich ist, niemals seine Überlegenheit, seine Höherwertigkeit unterstreicht und sich dennoch nicht das Mindeste vergibt, dennoch die äußeren Grenzen seiner Persönlichkeit zieht und keinerlei Verwischung duldet, so läßt dies Verhältnis sich auch in bezug auf das ganze Universum verallgemeinern. Eine vornehme Weltanschauung wird sich dem asketischen Prinzip der Lebensverneinung und Weltflucht widersetzen, weil sie, ganz im Einklange mit demjenigen, was soeben über den aristokratischen Charakter gesagt worden, gar nicht so großer Garantien bedarf, um die innere Reinheit und Freiheit der Individualität den von außen auf sie losstürmenden Eindrücken gegenüber zu behaupten. Sie wird an den Menschen geradezu die Forderung stellen, sich mit entblößter Brust ins Gewühl und Getriebe der Dinge zu stürzen, um an der Intensität der Hingabe das Maß seiner inneren Geschlossenheit, seiner Widerstandskraft und Selbstbeherrschung zu bestimmen. Mir ist kein Motiv in der ganzen Weltliteratur bekannt, in dem dies zu einem so vollendeten und packenden Ausdrucke gelangt wäre wie in der Shakespeareschen Gestalt des Prinzen Heinz, der im Kreise Falstaffs den wüstesten Orgien frönt, um, von der Mitwelt unbemerkt, mitten im rohen Taumel das intime Gefühl eines unerschütterlichen, unbefleckbaren Seelenadels zu genießen.

„Ich kenn' euch all' und unterstütz' ein Weilchen
Das wilde Wesen eures Müßiggangs,

Doch darin tu' ich es der Sonne nach,
Die niederm, schädlichem Gewölk erlaubt,
Zu dämpfen ihre Schönheit vor der Welt,
Damit, wenn's ihr beliebt, sie selbst zu sein,
Weil sie vermißt ward, man sie mehr bewundre,
Wenn sie durch böse, garst'ge Übel bricht,
Von Dünsten, die sie zu ersticken schienen."

Dies Grundgefühl der Vornehmheit ist in den Mittelpunkt der gegenwärtigen Lebensanschauung getreten, und es ist nicht zuletzt das Verdienst Nietzsches, es zur eigentlichen Entfaltung gebracht zu haben. Das dionysische Motiv ist ja nichts andres als dieser rückhaltlose Entschluß, in den Wirbeln des Schicksals unterzutauchen, um gerade in dem vollständigen Einswerden mit den Dingen das erlösende Bewußtsein der inneren Unabhängigkeit, die apollinische Freiheit der Betrachtung zu gewinnen. In diesem Sinne, lediglich in diesem begrenzten Sinne hat die erwähnte Lebensanschauung einen Akzent der Bejahung und setzt sich dem asketischen Pessimismus entgegen. Die große Wandlung liegt weniger in dem Endzwecke als in den Mitteln, weniger in den neuen Inhalten als in dem neuen, dem aristokratischen Formprinzip.

So entschieden dies Prinzip den Aufbau der modernen Weltansicht zu beherrschen beginnt, über seine nähere Anwendung gehen die Meinungen weit auseinander. Daß es eine Forderung der Vornehmheit ist, die Individualität nicht durch eine Entfremdung von den Dingen, sondern gerade in einem

gesteigerten Zusammenhang mit ihnen zu befestigen, darüber herrscht wohl Übereinstimmung. Nicht aber darüber, wie dies Ziel erreicht werden könne, worin der echte Individualismus bestehe, was für eine Art des Lebens die Bedeutung der Persönlichkeit am meisten hebe. Wir begegnen hier zwei Ansichten, die einander schroff entgegengesetzt sind. Die einen — und es sind die im engeren Sinne des Wortes Modernen — lehren, daß der Mensch sich bloß auf Kosten der Mitmenschen ausleben und entfalten könne. Dieser Individualismus gewinnt mithin eine egoistische Prägung. Die andern sind von der Überzeugung beseelt, daß eine wahre Persönlichkeit von ihrem Wohl nicht das Wohl der Nebenmenschen ausschließe, sondern umgekehrt gerade durch die Weite ihrer Interessensphäre, durch ihren innigen Zusammenschluß mit allen Lebewesen ihre Erhöhung und Vervollkommnung gewinne. Das ist die altruistische Form des Individualismus. Es ist klar, daß die Definition desjenigen, was Vornehmheit heißt, beide Male einen grundverschiedenen Inhalt hat.

Wir wenden uns zunächst der ersten Auffassung zu. In ihr verdichtet sich ja ein großer Teil zeitgemäßer Wertungen und Gedankengänge. Das Schwärmen für rücksichtslose Herrennaturen ist unserer Zeit zur Gewohnheit, beinahe zur Mode geworden. Die richtige Form des Lebens ist der Wille zur Macht, und für diesen gibt es kein anderes Maß als die Menge der Überwundenen, der zu Boden getretenen Existenzen. Leben heißt, fremdem Leben den Raum streitig machen. Für den Menschen ist die unerbittliche, harte Alternative vorgezeichnet,

Herr oder Knecht, Cäsar oder Sklave zu sein. Eigenes Wachstum ist unlöslich mit der Erniedrigung, der Demütigung des Nebenmenschen verknüpft. Zumeist wird Nietzsche als der Begründer dieser Lehre angesehen und für ihre schlimmsten Auswüchse zur Verantwortung gezogen. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß er den entscheidenden Anstoß zu der ganzen Bewegung gab, daß wenigstens die Fassade seiner Weltanschauung dem Bilde zu entsprechen scheint, das sich ihre Anwälte und Gegner von ihr zu machen pflegen. So ist der Wille zur Macht von Nietzsche mit einem Nachdrucke verkündet worden, der kaum einer Steigerung fähig ist. Aber eine tiefere Betrachtung zeigt, wie wenig diese sich am meisten aufdrängende Seite seiner Philosophie deren wahren und ewigen Gehalt erschöpft. Derselbe ist weder egozentrisch noch egoistisch, er äußert vielmehr, richtig verstanden, den Gedanken der Hingabe, der Aufopferung in einer erhabenen und hinreißenden Weise. Nichts lag Nietzsche ferner als die kleinliche Sucht, das menschliche Ich zu einer imaginären Größe aufzubauschen und durch seine zehnfache Unterstreichung den Instinkten der armseligsten Eitelkeit Vorschub zu leisten. Nichts lag ihm ferner als der Pseudo-Individualismus, die von ihm selbst geschmähte „Ipsissimosität" unserer Tage, die Seuche des Größenwahns, die für den Ästheten, den Virtuosen, im Gegensatze zum wahren Künstler so charakteristisch sind. Denn dem Ästheten ist ja niemals an der Schöpfung selbst, an der Objektivation, an dem Heraustreten aus der Sphäre seiner Subjektivität, am Werke als solchem gelegen, wie er überhaupt zur Sache, zum Nicht-

Ich, zum Universum gar kein Verhältnis gewinnen kann, ihn peinigt vielmehr unaufhörlich die krampfhafte Begierde, den Blick der Mitwelt auf seine Person zu lenken, sie auf sich aufmerksam zu machen, im Mittelpunkt ihres Interesses zu verbleiben. Anstatt im Zusammenschlusse mit einer großen Idee, einer großen Leidenschaft das eigene Ich zum Kosmos selber zu vertiefen und zu erweitern, will er gerade das Vergänglichste an ihm, die flüchtigen Färbungen der Stimmung, der Laune, mit dem Nimbus der Ewigkeitsbedeutung umgeben, will er sie als etwas hinstellen, von dem das Schicksal der Menschheit, der ganzen Welt abhängt. Im selben Maße, in dem es ihm an Persönlichkeit mangelt, wird das Persönliche, das Persönlichste in den Vordergrund gerückt. Daher ist der Stil der modernen Kunst, der modernen Weltanschauung ein impressionistischer, subjektiver geworden; es kommt niemand mehr darauf an, was er denkt, was er schaut, sondern lediglich darauf, wie er es sieht: wie er es sieht zum Unterschiede von allen andern, die es anders — natürlich schlechter — sehen. So zersplittert sich die Einheit der geistigen Kultur in unzählige Ichheiten, die einander nicht mehr verstehn wollen und können. Da jeder das Wort führen und die übrigen zur blinden Bewunderung zwingen, die unumschränkte Macht über sie gewinnen will, gibt es keinen mehr, der sich freiwillig unterordnet. Die Macht ist nämlich, wie sich aus jeder ihrer Äußerungen unverkennbar ergibt, ein absolut einseitig gerichtetes Prinzip. Was sie gewinnt, das gewinnt sie nicht aus sich selbst, aus der Tiefe des eignen Wesens durch organisches

Wachstum, sondern durch Aneignung von außen: sie muß eine fremde Existenz darum verkürzt haben. Die Kehrseite ihres Reichtums ist der Raub — und die Enteignung derer, über die sie triumphierte, begleitet sie wie ein rächender Schatten. Die Verallgemeinerung des Machtprinzipes muß demgemäß zum entfesselten Kampfe aller Individualitäten gegen alle und damit zur Anarchie, zum Chaos führen. Zwischen diesen Konsequenzen und Nietzsches Grundgedanken, dem des Übermenschen, besteht der äußerste Gegensatz: Denn die Konzeption des Übermenschen ist aus der Idee der Schöpfung und nicht aus der der Zerstörung erwachsen.

Schon am Begriff des Übermenschen wird es nämlich offenbar, wie wenig das Ideal der Vornehmheit mit dem Egoismus und der Subjektivität, mit Selbstüberhebung und Anmaßung zu schaffen hat. Denn die Forderung zum Übermenschen aufzusteigen, setzt den heroischen Verzicht auf all das voraus, was durch den Begriff des „Menschlichen, allzu Menschlichen" gedeckt wird, sie setzt die „Stunde der großen Verachtung" und damit eine innere Demut, ein Maß von Opfersinn und Selbstverleugnung voraus, dessen die Wenigsten fähig sind. Aber es bedarf gar nicht der korrekten Analyse von Nietzsches zumeist gröblich mißverstandener Lehre, um uns zur Einsicht zu verhelfen, daß Vornehmheit nicht Selbstsucht sondern Selbstzucht ist, daß sie freiwillige Unterordnung unter ein höheres Prinzip bedeutet. So einleuchtend, so völlig unwiderleglich erscheint dies, daß jeder Widerspruch zur Farce wird. Wir müssen uns bloß daran erinnern, was schon nach

außen, im Körperlichen, den Eindruck des Vornehmen weckt, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Wir müssen uns daran erinnern, wie störend und peinlich alles Lärmende, Geräuschvolle auf uns wirkt, wie unangenehm wir es empfinden, wenn jemand seinem Ellenbogen allzu große Bewegungsfreiheit gewährt, wenn er zu laut redet, wenn er beim Anziehen eines Kleidungsstückes seine Arme in weitem Bogen kreisen läßt, — und wir gewinnen die einzig taugliche Definition der Vornehmheit: Vornehm ist derjenige, der die Form wahrt, der sich auf den kleinsten Raum beschränkt, ohne irgendwie künstlich und gezwungen zu erscheinen. Knapp und ausdrucksvoll ist der Stil der Vornehmheit, ihr Akzent gedämpfte Klarheit. Noch viel deutlicher als im Körperlichen äußert sich dies in der seelischen Innerlichkeit. Nichts wirkt hier so widerlich und pöbelhaft wie die plump zur Schau getragene Prätension, das eitle In-Szene-Setzen der eignen Person, der pomphafte Apparat, mit dem sie sich umgibt, damit sie keinen Augenblick lang der Mitwelt in Vergessenheit gerate, damit sie stets in aller Augen und Munde bleibe. Denn ein Mensch, der ein solches Verhalten zeigt, findet seinen Schwerpunkt offenbar nicht in sich selbst, sondern in den andern: und dies widerspricht dem Wesen der Vornehmheit von Grund aus, die in erster Reihe durch ein felsenfestes Selbstvertrauen, durch innere Geschlossenheit und Abgrenzung, nicht aber durch die Abhängigkeit von der fremden Beurteilung, durch das vage Zusammenfließen mit fremden Meinungen charakterisiert ist. Dies Selbstvertrauen, an dem nicht eine Spur von Eitelkeit und Überhebung haftet, entspringt

aber gerade dem Bewußtsein des Zusammenhanges mit einer Welt höherer Werte und der demütigen, selbstlosen Unterordnung unter sie. So ist schon der Geburtsaristokrat keiner, der sein eignes Ich in den Vordergrund drängt, sondern, worauf er stolz ist, das ist sein Haus, sein Geschlecht, sonach das große Ganze, dem er sich eingliedert. Noch viel mehr gibt sich dies Phänomen der Hingabe im geistigen und seelischen Adel kund. Eine große Persönlichkeit, sie wirke auf welchem Gebiete, in welcher Richtung immer, schafft niemals ihrer selbst wegen, sie genießt sich niemals als den Mittelpunkt und Endzweck, sie fühlt sich stets als Mandatar, als Vollstrecker eines höheren Willens, der sich durch sie als sein stärkstes Organ verkündet. In diesem Sinn hat jeder wahrhaft geniale Mensch etwas Priesterliches. Nicht bloß der Religionsstifter, der Prophet, sondern auch der Künstler, der Philosoph, der Forscher und Entdecker, der Staatsmann und Feldherr. Man sieht es auch in der Weltgeschichte bestätigt. Das eigentlich Heroische ist jene Hingabe an einen höchsten Zweck und Wert, von dem man sich durchdrungen und beherrscht fühlt. Schon ein Übermaß an Ehrgeiz, an Ruhmsucht, erhält leicht einen Zug ins Plebejische, weil hier die Sache hinter die Person gesetzt wird; daher denn auch Männer wie Julius Cäsar, Cromwell, Friedrich der Große, die bloß im Dienste einer Aufgabe gestanden und gewirkt haben, einen vornehmeren Eindruck üben als zum Beispiele Napoleon, dessen Unternehmungen schließlich einzig und allein die elementare Äußerung eines blinden Eigenwillens waren.

Halten wir unser Ergebnis fest: die Vornehmheit besteht nicht in der gewaltsamen Unterstreichung und Betonung der Individualität, sondern in ihrer selbst auferlegten Gefolgschaft an erhabene Ideen und Ideale. Sie versteht in erster Linie zu gehorchen, in zweiter zu herrschen und zu befehlen, und auch dann bloß unter einem höheren Gesichtspunkte. Aber damit ist keineswegs gesagt, Vornehmheit bedeute absolute Verzichtleistung auf die eigene Individualität. Dies Extrem ist ebenso unhaltbar. Im Gegenteile: das Ideal, das einer in sich trägt und dem er zu dienen beschlossen, es liegt ja, mag es in seiner Majestät noch so unnahbar sein, in ihm selbst, und von seinem Widerschein empfängt auch das Ich erst den vollen Glanz. Eine der vornehmsten Eigenschaften zum Beispiele ist die Treue. Der treue Diener seines Herrn verneint aber, wenn er sich auch für ihn opfert, die eigne Persönlichkeit nicht, wie es der Sklave tut, vielmehr bejaht er sie eben damit im stärksten Maße, daß er einen höheren Wert in sie aufnimmt. Dagegen hat der egoistische Gewaltmensch, der rücksichtslose Anwalt des Machtwillens, das Zerrbild des modernen Individualisten, seinen Schwerpunkt und Wert ganz außerhalb seiner, in der Masse derer, die er bezwungen und geknechtet hat.

All das ergibt sich schon aus dem, was früher über das Wesen einer vornehmen Weltanschauung gesagt wurde. Liegt dieses darin, daß der Mensch sich nicht asketisch vor der Welt verschließt, sondern ihr alle Organe öffnet, in sie ausströmt, so ist es bloß eine weitere Konsequenz desselben Gedankens, gleichsam eine Verlängerung seiner logischen Linie, wenn wir in dem

vornehmen Menschen denjenigen erblicken, der seinen Willen nicht dem der Menschheit entgegensetzt, sondern umgekehrt sich als dessen Träger und Erfüller empfindet, wenn wir ihn nicht für den Menschen der schwächsten, sondern der stärksten Verantwortlichkeit halten. Wohl haben geniale Männer sich zuweilen mit eiserner Härte durchgerungen, wo es galt, den zähen Widerstand der Masse zu überwinden. Auch diese Härte aber war dann ethische Notwendigkeit. Denn, mochte auch die Form der Überwindung zuweilen den Schein eigenmächtiger Rücksichtslosigkeit wecken — wie bei Schopenhauer, Wagner, wie bei allen Männern der Tat und des öffentlichen Lebens — ihre letzten Motive sind — vorausgesetzt, daß es sich um wahre Größe und Genialität handelt — niemals egoistischer Natur. Hier wird der Unterschied zwischen wahrer und falscher Vornehmheit am deutlichsten sichtbar: an den Wirkungen, die beide üben. Diejenigen, die kein anderes Ziel vor Augen sehen als den Eigennutzen, den Willen zur Macht, die großen Tyrannen, Cäsaren, Welteroberer leuchten wie Meteore auf, um die Welt eine Weile mit ihrem Glanze zu blenden und dann spurlos zu versinken, ohne ein ewiges Zeichen ihres Seins zu hinterlassen, ohne sich ein tieferes Recht auf den Dank der Kommenden zu erwerben. Die wahrhaft schöpferischen Naturen hingegen, die ihrem Werke und nicht ihrer Person leben, sie mögen von ihren Zeitgenossen noch so sehr verketzert, der Selbstsucht, der Eitelkeit, der Herrschbegierde, der brutalen Skrupellosigkeit geziehen werden, — wenn auch der äußere Schein wirklich gegen sie spricht, die Früchte ihres Schaffens überdauern und

rechtfertigen sie. Und der Haß, den ihr erstes Auftreten erweckte, wird reichlich durch die Liebe der Nachwelt aufgewogen. Ein unwiderlegbarer Beweis dafür, daß der tiefste Affekt, der sie beherrschte und ihren Willen beflügelte, auch der der Liebe war, daß das Bewußtsein des Verbundenseins stärker als das der Trennung in ihnen waltete, auch dort, wo sie, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen, den heftigsten, schonungslosesten Kampf mit ihren Feinden aufnahmen. Denn bloß die Liebe ist, als eine Raum und Zeit überwindende Fernkraft, imstande, Gegenliebe zu wecken. Und die wahre Vornehmheit hat mit ihr dies gemeinsam, daß sie sich unaufhaltsam verschenken und verschwenden muß, daß sie die ganze Welt in sich selber findet, wo sie sich an die ganze Welt zu verlieren scheint.

## XI. Erfüllung.

Es ist eine ewig alte und eine ewig neue Frage, die der Mensch an sich selbst und an sein Schicksal richtet: die Frage nach dem Werte des Lebens und nach der Form, die man dem Leben leihen muß, um diesen Wert zur Wirklichkeit zu entbinden. Der Sinn des Daseins, sagen die einen, ist der, daß der Mensch zu sich selbst komme, daß er sein Ich zu kristallklarer Vollendung erhebe. Das vorige Stück hat uns die beiden grundverschiedenen Lösungsversuche gezeigt, in denen dieser streng individualistische Gedanke seine Ausprägung erhält. Der eine Versuch — und es war derjenige, den wir nicht allein als den konsequenteren und tieferen, sondern auch als den einzig berechtigten erkannten — nahm schon eine entschiedene Wendung zum Universalismus. Vornehmheit erschien uns nicht unvereinbar mit Hingabe, im Gegenteile gar nicht denkbar ohne sie, wenn man den Schein nicht mit dem Wesen verwechselte. Gerade damit sehn wir uns aber vor das größte Rätsel gestellt, welches man wohl in unmittelbare Nachbarschaft zum eigentlichen Welträtsel setzen kann. Es ist das notwendige Schwanken zwischen den zwei Extremen des individualistischen und des universalistischen Standpunktes. Der einen Forderung, der der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, steht die andere gegenüber, die den Zweck

des Lebens darin erblickt, restlos und sonder Rückhalt im Weltganzen aufzugehen. Bedeutet das Ich dem Individualisten die höchste Erfüllung, so ist es für den Universalisten etwas, das überwunden werden muß.

Nicht bloß philosophische Systeme und ihre Schöpfer, große Religionen und Nationen, ganze Kulturen erscheinen durch diesen Gegensatz bestimmt. Dem indischen Universalismus, der sich insbesondere im philosophischen Denken und im religiösen Empfinden kundgibt, im Verhältnis des Einzelnen zur Gottheit, in der Erlösungslehre, steht der europäische Individualismus gegenüber. Dort wird der Wert des Menschen ausschließlich darin gesucht, daß er in den Tiefen seines Wesens mit dem Brahman völlig identisch ist, nicht aber in seiner spezifischen Individualität. Zwischen einem stumpfsinnigen Verbrecher und einem gottbegnadeten Genius besteht demnach kein eigentlicher Unterschied. Denn alle persönlichen Unterschiede gehören der Ebene der Endlichkeit, des Scheins und der Täuschung an: und auch die Erlösung besteht darin, den täuschenden Schein der Individuation zu überwinden und zur einheitlichen Wurzel aller Dinge zurückzukehren. Das ist indische Weltweisheit, zu der die christliche, die in Europa Eingang gefunden, trotz vielen gemeinsamen Linien einen unbedingten Gegensatz bildet. Dieser nämlich steht der absolute Wert der Individualität, die unvergleichliche Bedeutung der Einzelseele als solcher fest. Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit, die dem Inder fremd und unfaßbar bleiben muß, durchdringt sie unsichtbar auch dort, wo sie theoretisch verleugnet wird. Und so ist der starren, un-

persönlichen Allgemeinheit des Orients gegenüber, der die bedingungslose Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, seine Selbstentäußerung fordert, nicht allein in politischer und sozialer, sondern auch in religiöser Hinsicht der Grundzug des abendländischen Wesens die individuelle Mannigfaltigkeit und Differenzierung[1]).

Der individualistische Charakter der europäischen Kultur ist aber keine Verleugnung, sondern eine Einschränkung und Modifizierung des Universalismus. Beim Romanen tritt derselbe zurück, im Slaven überwiegt er sogar, und im Germanen finden sich beide Seiten in glücklichster Mischung.

Allein diese verschiedenen Mischungsverhältnisse, ja sogar der Schein eines völligen Schwindens der einen oder anderen Seite dürfen einen nicht täuschen. Es gibt keinen reinen Individualisten und keinen reinen Universalisten. Jeder ist beides zugleich und zwar an jedem Punkte seines Daseins. Bloß in der Richtung auf eine der beiden Sphären unterscheiden sich die einzelnen Menschen voneinander. Denn es kann einer seine Individualität nicht vollenden, ohne sie irgendwie ins Universum ausströmen zu lassen. Und umgekehrt, die innigste Hingabe ans Universum läßt einen persönlichen Rest; sie läßt sich zur Opferung, nicht aber zur Verneinung der eigenen Person steigern.

---

[1]) Als Beispiel mag Schopenhauer genannt werden. Als Metaphysiker ist er extremer Universalist, der dem Prinzip des Mitleids alle Individuation opfern will; als Psychologe aber erfaßt er den Unterschied des genialen Menschen vom Durchschnitt, der „Fabrikware der Natur" mit einer Deutlichkeit, die ihn geradezu zum Begründer der in Nietzsche zum Vorrang gelangten aristokratischen Wertungsweise macht.

Daß wir in die schweigenden Tiefen des Weltalls tauchen und unsere Atemzüge mit den seinigen mischen, ist noch kein Auslöschen unseres Ich. Hingabe und Selbstbejahung stehen an den entgegengesetzten Enden des Gefühls, aber es ist nichtsdestoweniger unmöglich, den Faden in der Mitte zwischen ihnen zu zerschneiden und sie dermaßen zu isolieren. In der Verbindung und Durchdringung dieser anscheinend unversöhnlichen Gegensätze ruht vielmehr das Geheimnis unseres Lebens. Ich will das näher zu zeigen versuchen. Schon in der Sphäre des Körperlichen drückt sich diese seltsame Paradoxie aus. Die Funktionen, von denen das Wachstum des Organismus in erster Reihe abhängig ist, das Atmen und die Nahrungsaufnahme bringen ihn mit der Außenwelt in innigen Kontakt. Wie der Körper derartig fortwährend Stücke der umgebenden Wirklichkeit an sich reißen muß, um sich zu erhalten und zu entwickeln, strebt er auch unaufhörlich, Stücke seiner selbst an die Umgebung abzugeben, die Spuren seines Daseins und seiner Kraft ihr mitzuteilen: was sich vor allem im Bewegungstriebe, in der motorischen Energie kundgibt. Eine noch weit beredtere Sprache redet die Seele. Sie erträgt weder die völlige Vereinsamung noch die völlige Verschmelzung mit den Dingen. Beide Male ergreift sie bezeichnenderweise derselbe Affekt, der aus der drohenden Möglichkeit der Vernichtung erwächst, die Furcht.

Der Einsame, der vom Verkehr mit den Nebenmenschen abgeschnitten ist, fürchtet sich; und es heißt die Tiefe seiner Furcht mißdeuten, wenn man wähnt, er fürchte sich vor einem andern, der ihn schädigen, berauben, morden will; er fürchte

sich vor Feinden, er fürchte sich vor einer Störung seiner Einsamkeit. Was er am tiefsten fürchtet, ist vielmehr die Einsamkeit selbst, ihr düsterer Schatten, der ihn unablässig begleitet. Die Vorstellung des Feindes, gegen den er sich zur Wehr setzt, ist nicht der innerste Nerv dieser Furcht, sondern eigentlich schon eine Art der Erleichterung und Befreiung. Denn hier verdichtet sich der Affekt zu einem konkreten Gegenstand, er nimmt Form und Gestalt an; den schrecklichsten Druck aber übt die Furcht vor dem Unsichtbaren, vor den tausend schwebenden Möglichkeiten — um es noch klarer zu sagen, die Furcht vor dem eignen Selbst aus, die sich die Einsamkeit gebiert. Indessen auch dort, wo der Mensch ganz aus sich herauszutreten genötigt ist, wo er in die Wirbel der Gemeinschaft gerissen wird, zum Beispiele im Volksgewühl, im Gewoge großer Massen, ergreift ihn ein Gefühl unsagbarer Angst, ein Gefühl des Schwindels, wie am Rand eines Abgrundes. Hier sehnt er sich nach Einsamkeit, nach Abgrenzung, nach Konzentration.

Was man gesellschaftliche Scheu, Schüchternheit nennt, eine der Furcht so eng verwandte, wenn nicht mit ihr identische Regung, entstammt demselben Ursprunge.

Es äußert sich hierin die merkwürdige Zwiespältigkeit und Duplizität der Menschenseele, die bloß in der Vereinigung der Gegensätze ihr Gleichgewicht findet. Jedes Glied des Gegensatzes, absolute Einsamkeit und absolute Gemeinschaft, bedeutet ihr, für sich betrachtet, ein verhängnisvolles, lebensfeindliches Extrem, gegen das die Furcht sich richtet. Ich möchte hier wieder auf das Gleichnis des menschlichen Leibes zurückgreifen, das im

Grunde wie alles, worin der durchgängige Zusammenhang des Körperlichen und Seelischen sich ausprägt, mehr als Symbol ist. Es gibt eine Angst des Körpers, und auch die hat, wenn wir die allgemeinen Richtungslinien verfolgen, zweifachen Charakter. Rein physiologisch nämlich ist diese Angst als Atemnot oder als Schwindel charakterisiert. Das eine Mal ist der Körper von dem belebenden Medium der Außenwelt, der Atmosphäre, isoliert er wird in tödliche Enge zurückgetrieben. Denn das Atmen ist der Ausdruck der Vereinigung des Leibes mit dem Universum und gleichzeitig der Ausdruck dafür, daß diese Vereinigung eine fortwährende ist. Das andere Mal wird der Körper gänzlich aus seiner Eigensphäre gerissen und in den unendlichen Raum geschleudert. Er verliert das Gleichgewicht und es ergreift ihn die Angst der vollständigen Verbindung, wie ihn dort die Angst der vollständigen Isolation ergriff. Dies ist das Unterschiedliche und zugleich das Gemeinsame beider Angstzustände. Es muß ein Gleichgewicht herbeigeführt werden dadurch, daß beide Kräfte einander durchdringen, wie ja bereits im Rhythmus des Atmens beides vereint ist: im Einatmen die Verbindung mit dem Weltall, das Verfließen mit dem, was draußen ist, im Ausatmen die Trennung, das isolierte Fürsichsein.

Es ist klar, daß, was der Körper aus den unbewußten Tiefen des Seins in organische Realität umsetzt, der Seele sich in deutlicheren Zeichen künden muß. Der Konflikt zwischen dem Individualismus und dem Universalismus, zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, äußert sich hier denn auch in den verschiedensten Formen, von denen wir die

wesentlichsten betrachten wollen. Über die Zwiespältigkeit der Furcht ist im Früheren gesprochen worden. Indessen auch das Schamgefühl legt gleiches Zeugnis ab. Die Paradoxie der Scham ist nicht weniger darin gelegen, daß sie sich gegen das Besondere ebenso zur Wehr setzt wie gegen das Allgemeine. Kein Mensch will restlos erkannt sein, sich vor dem andern nackt zeigen. Was er im tiefsten ist, die letzte, schweigende Reserve seines Innern, will er nicht preisgeben. Schon daß jeder einen Namen trägt, der ihm mit so viel andern Personen gemeinsam ist, bedeutet, so persönlich sonst gerade der Name ist, solch einen intimen Vorbehalt, eine Flucht ins Allgemeine. Das Wort Ich ist die einzige völlig eindeutige Bezeichnung, die jeder bloß an sich selbst vornimmt: schon das Du ist umkehrbar. Aber nicht minder schämt sich der Mensch, im Allgemeinen ohne Rest aufzugehn, nach rückwärts den Sprung zur Gattung zu vollziehen. Darin drückt sich der Unterschied vornehmer und gewöhnlicher Naturen aus: daß bloß diese letzteren sich nicht dagegen sträuben, Werkzeug der Gattung zu sein. Es ist das sichere Maß für die Bedeutung eines Menschen, wie weit er sich von diesem dunklen, farblosen Untergrunde abhebt. Daher die tiefe Verstimmung, die über einen hervorragenden Menschen kommt, wenn er sich einmal vergißt und in schlechter Gesellschaft auf das Niveau der andern sinkt, wenn er in der Masse selbst zur Masse wird. Solches wird von ihm als schmählicher Verrat an seinem innersten Wesen empfunden, ein Verrat, der sich bloß durch freiwillige Einsamkeit sühnen läßt. Ganz anders der Philister des Alltags. Diesem ist nichts so erwünscht wie das

völlige Zusammenfließen mit der Umgebung, einerlei, wie es sich vollziehe, auf der Straße, im Wirtshause oder im Vereinslokal. Er wird nicht die geringste Regung des Widerstandes empfinden, bei den rohesten Scherzen mitzulachen, im Chorus mitzubrüllen, rührselige Sentimentalitäten mit Gleichem zu erwidern. Im Gegenteil, er wird denjenigen, der sich davon ausschließt oder im allgemeinen Taumel das Gleichgewicht seiner Persönlichkeit wahrt, für einen ungeselligen oder anmaßenden Sonderling halten. Denn er ist noch kaum in das Stadium der Individualisierung getreten, er kennt sich selbst eigentlich bloß in der dritten Person, wie er sich in fremden Augen spiegelt.

Wohl am tiefsten prägt sich all dies in der Sphäre des Erotischen aus. Ja, hier gewinnt das Phänomen eine Bedeutung, die kaum einen Vergleich mit einem andern erlaubt. Man kann sagen, daß die Erotik überhaupt aus diesem Grunde hervorgeht. Denn ihr Wesen liegt ja vor allem darin, daß sie eine Individualisierung des Geschlechtstriebes ist. Der Geschlechtstrieb ist als solcher das völlig Undifferenzierte, Gattungsmäßige, das, was lediglich aus dem dunklen Gesamtwillen hervorgeht und daher dem Tiere wie dem Menschen eignet. Es ist derjenige Punkt, an dem der Einzelne völlig im Allgemeinen versinkt, von ihm sozusagen resorbiert wird. Das rein vitale Gefühl, das er auslöst, ist deshalb ein so intensives, weil es nicht aus den Quellen des Individuums, sondern aus denen der ganzen Gattung hervorgeht. Darum ergreift es den Menschen mit einer so elementaren, aber auch unheimlichen Gewalt, einer Gewalt, der er sich niemals völlig entziehen kann, sofern er als Einzelner

der Gattung entspringt, die er aber gleichwohl in sich zu bejahen oder zu verneinen imstande ist, sofern er als Einzelner der Gattung auch wieder gegenübertritt, ihrem Willen den seinigen die Spitze bieten läßt. Der nackte Geschlechtstrieb kennt auch kaum individuelle Unterschiede, er ist, wie schon sein Name besagt, ganz auf das Generelle gerichtet. Er geht geradlinig vom Manne zum Weib, vom Weib zum Manne, vom einen Geschlecht zum anderen, während er den persönlichen Merkmalen kaum Beachtung schenkt. Das ist der ungeheure Abstand, der die Erotik von der bloßen Sexualität trennt, und an dem zugleich sichtbar wird, wie bodenlos die Banalität derer ist, die zwischen beiden nichts mehr als eine graduelle Differenz setzen wollen. Erotik ist vor allem ein Prinzip der Auswahl. Sie ist das Prinzip strengster Individualisierung, sofern der Liebende auf einen einzigen Menschen mit Ausschluß aller andern seine Gefühle richtet. So erklärt es sich, daß erst Geschöpfe, die der Liebe fähig sind, die geschlechtliche Scham kennen. Das Schamgefühl setzt nämlich immer einen Konflikt voraus, und dieser Konflikt besteht hier darin, daß in der Erotik das Individuum der Gattung gegenübertritt. Die Erotik läßt sich gleichsam als einen Kunstgriff der Seele bezeichnen, die generellen mit den individuellen Forderungen dadurch zu versöhnen, daß erstere eine persönliche Form gewinnen. Es liegt aber zutiefst im Wesen des Geschlechtstriebes, daß er sich einer vollständigen Individualisierung widersetzt. Und deshalb begleitet ihn gerade bei stark differenzierten Naturen ein intensives Schambewußtsein, das einen engen Kreis der Intimität um ihn zieht und keinerlei

Störung derselben duldet. Der Mensch, in dem das Bewußtsein der Persönlichkeit erwacht ist, schämt sich, ein bloßes Instrument der Gattung zu sein. Ihm ist, als beginge er damit einen Verrat an seinem Ich, in dem ein absoluter Überschuß über alles rein Gattungsmäßige gesetzt ist. Und diesen Überschuß scheint er eben damit preiszugeben, daß er sich rückhaltlos dem Willen der Gattung unterwirft. Bloß ein Wesen, das erotisch empfindet, kennt daher die sexuelle Scham: weil sich diese eben auf das bis zum grellen Kontrast gesteigerte Auseinandertreten von Sexualität und Erotik gründet.

Indessen auch den umgekehrten Weg geht hier das Schamgefühl. Wenn sich der Mensch schämt, im Allgemeinen aufzugehn, so schämt er sich nicht weniger, das, was er im Tiefsten ist, die Besonderheit seines Wesens, sein Persönliches zu offenbaren. Er muß die letzte Reserve wahren, sei es auch um den Preis, unerkannt und unverstanden durch die Welt zu gehen. Und wie sehr der Mensch auch in der Liebe sein Innerstes enthüllt, es bleibt immer, sogar im Rausche des Sich-Verschenkens und Empfangens ein geheimnisvoller Schleier um das Ich gebreitet, der nicht fallen darf. Es ist demnach das Besondere ebenso wie das Allgemeine ein erregendes Moment des Schamgefühls und das Paradoxe desselben besteht eben darin, daß es sich nach beiden entgegengesetzten Richtungen hin in gleicher Intensität äußert. Der Mensch schämt sich, sein Ich zu verleugnen, aber er schämt sich auch, es restlos zu offenbaren. Wenn wir die Individualität mit einem spitzigen Lichtkegel vergleichen wollen, der sich über dem undifferenzierten, dunklen Untergrunde der Gattung erhebt, wie

über einer ungeheuren Basis, so dürfen wir sagen, daß dies Gebilde von zwei verschiedenen Kräften beherrscht wird, deren eine es ihm verwehrt, in die letzte Spitze auszulaufen, deren andere ihm das Zurücksinken zur Grundfläche unmöglich macht.

Diese Antinomie, dieser latente Doppelsinn alles Daseins, daß der Mensch weder das Aufgehn im anderen noch die Isolation erträgt, vielmehr erst in der innigen Durchdringung dieser anscheinend unvereinbaren Gegensätze die Erfüllung findet, gibt sich überhaupt im Phänomen der Erotik am deutlichsten kund. Hier verbindet sich das Motiv der Hingabe so vollständig dem Motiv der Selbstentfaltung, daß es ungemein schwer ist, beide aus dieser Verkettung zu lösen. Der Liebende will in der geliebten Person vergehen, verlöschen — — an ihr sterben. Ja die Seligkeit dieses Gefühls ist gerade das freie Ausströmen des Affekts, das Sich-selbst-Vergessen im andern. Hierin hat auch der Zusammenhang von Tod und Liebe seinen eigentlichen Grund und das Heraufdämmern des Todesgedankens gerade in den Augenblicken intensivsten Liebesgenusses wird uns verständlich.

Aber dies ist nicht das einzige. Sonst wäre kein Wesensunterschied zwischen dem Asketen und dem Erotiker. Beide bringen sich zum Opfer, geben sich hin. Daß der Liebende sich einem Menschen hingibt, der Asket dem Weltall, der Gottheit selbst, bedingt höchstens einen Unterschied der Richtung, nicht aber des Prinzips. Und so bliebe die unversöhnliche Feindschaft unerklärlich, die beide voneinander trennt und es bewirkt, daß einer den anderen stets als einen schweigenden Vorwurf empfindet. Der Unterschied ist eben ein viel tieferer, er erstreckt sich bis in

die untersten Tiefen der Persönlichkeit. Während des Asket sich im Universum aufzulösen begehrt, wie die Rauchwolke, die von einem Opferfeuer emporsteigt und deren Ränder mehr und mehr mit der Atmosphäre zu verfließen beginnen, ist die Hingabe des Erotikers nicht die Form seines Sterbens, vielmehr die seines Lebens, sie ist ihm kein Mittel und Werkzeug der Selbstzerstörung, sondern der Selbstentfaltung. Der Erotiker stirbt den Tod des lebendigsten Lebens. Denn wenn er auch an seiner Leidenschaft zu verbluten, an dem Gegenstande seiner Leidenschaft zu vergehen scheint, es ist dieser Untergang in Wirklichkeit kein Ende, sondern der Beginn seiner Wiedergeburt. Bloß zum Scheine wird das Ich hier preisgegeben. In Wirklichkeit empfängt es der Liebende verstärkt, verjüngt und geläutert aus den Händen der geliebten Person zurück. Und gerade in dieser Doppelseitigkeit erfüllt sich die Bestimmung des Erotischen und es schöpft daraus seinen unvergleichlichen Zauber. Das Mysterium besteht darin, daß die äußerste Hingabe nicht wie beim Asketen als Ende, sondern als einzige Möglichkeit empfunden wird, das eigne Selbst wiederzugewinnen und ihm Ewigkeit zu schenken. Der Liebestod ist die Pforte, durch die man zum unendlichen Leben emporsteigt. Die beseligende Tiefe dieses Phänomens ist also die, daß es uns in symbolischer Form einen Aufschluß über den Sinn des Sterbens zu bieten scheint, daß es uns von der schweren Furcht befreit, die den Gedanken der Vernichtung umschwebt. Auch das Sterben ist vielleicht eine Form der Hingabe, die wie das Lieben kein Aufhören bedeutet, sondern die Wiedergeburt in einer höheren Art des Seins.

Das Glück, das aus erwiderter Liebe entspringt, ist demnach ebenso wie das namenlose Leiden des unglücklich Liebenden nicht aus einer Summierung von Empfindungen der Lust und Unlust zu erklären, es rauscht aus viel tieferen Quellen, die ins Weltmeer der Seligkeit und der Verzweiflung münden. Seligkeit und Verzweiflung nämlich sind Affekte, in denen das Schicksal des Ich sich spiegelt, das Schicksal seiner Erhaltung oder seiner Vernichtung. Nicht daß er um einen intensiven Genuß betrogen wurde, macht dem unglücklich Liebenden sein Los zur Hölle, sondern daß er sich die einzige Möglichkeit entschwinden sieht, zur idealen Vollkommenheit seines Wesens zu gelangen. Denn er kann in demjenigen Geschöpfe nicht Wurzel fassen, in dem allein er seine Ergänzung erhofft. Seine Pein ist die des Entwurzelten, der im Boden der eignen Einsamkeit keinen Halt mehr findet, von ihm aus den Zusammenhang mit der Welt und mit dem innersten Selbst nicht mehr zu gewinnen vermag. Denn dies ist schließlich der tiefste Sinn alles Sehnens nach liebender Gemeinschaft: daß darin die große und geheimnisvolle Möglichkeit sich aufschließt, nicht allein das Ich, sondern in ihm den Zugang zum ganzen Universum zu gewinnen. So daß, wer jene Gemeinschaft nicht findet, beides einbüßt: die Welt und sich selber.

Der absolute Parallelismus zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen äußert sich zuletzt darin, daß beide zu ihrer Erhaltung das gleiche Widerspiel von Kräften fordern. Die Materie baut sich unter dem Einflusse der entgegengesetzten Kräfte auf, der Anziehung und der Abstoßung. Wäre bloß die

Anziehungskraft in ihr wirksam, dann müßte sich alles Stoffliche in einen Punkt innerster Gemeinschaft zusammenziehen, es würde damit aufhören, Stoff zu sein. Gäbe es nichts als die Kraft der Abstoßung, so müßte sie sich in Atome lösen und durch den unendlichen Weltraum zerstreuen. Bloß das Ineinandergreifen der entgegengesetzten Energien macht es möglich, daß die Körperwelt Gestalt und Form gewinnt und dauernden Bestand hat.

Nicht anders die Seele. Auch sie bedarf beider Prinzipien, des der Trennung nicht weniger als des der Verbindung, so allerdings, daß die Verflechtung der Gegensätze eine noch innigere und geheimnisvollere wird, daß in der Verbindung selbst das Motiv der Trennung, in der Trennung das der Verbindung aufleuchtet. Wir können unsere Individualität nicht wahren, ohne ihre engen Formen zu zerbrechen und sie allen Dingen der Welt preiszugeben. Und umgekehrt gibt es keine Hingabe an das Sein, die im letzten Grunde nicht Selbstbejahung wäre. Der extreme Individualist und der Asket, beide irren darin, daß sie, vom äußeren Aspekt geblendet, das eine Ziel mit unbedingtem Ausschluß des andern erstreben. Sie ringen mit einer unmöglichen Alternative; und so ist auch ihre Lösung derselben bare Unmöglichkeit. Der Individualist, der sein Ich vom Weltganzen abschnürt, hält bloß die wertlose Hülse in Händen. Denn es gibt keinen, der, ohne von Stunde zu Stunde den Liebestod zu sterben, die lebendige Erfüllung des Daseins findet. Und was den Asketen anbelangt, so irrt auch er in den Voraussetzungen. Wir ergreifen den Strom des Seins, der von Unendlichkeit zu Unendlichkeit eilt, unmittelbar an einem einzigen

Punkte: und diesen Punkt nennen wir unser Ich. Geben wir auch ihn preis, wie der Asket es fordert, dann zerstören wir mit ihm das, was sich vom Kosmos in uns offenbart. Und so unterwerfen wir uns gerade dem Willen der Gottheit, indem wir unser Ich unbedingt bejahen, uns seiner Vernichtung widersetzen. Dies erst ist wahre Hingabe und tiefste Frömmigkeit: die Erfüllung des eignen Daseins zu suchen, damit in ihm das Schicksal der Welt sich erfülle.

Druck von August Pries in Leipzig.


358545
BD431
Ewald E8
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



